شَرحُ المِرقَاة

لِشمسِ العُلَماءِ رَئيسِ الفُضَلاءِ أستاذِ المَناطِقَة

المَولوی مُحمّد عبدُ الحق العُمری الخیرآبادی

ویلیه

رِسَالة فی الوجُود الرابطی

لِلعَلّامة الفَیلسوف السیّد ابی مُحمّد برکات احمد البِهاری

اعتنیٰ بالطبع

مُحمّد رضاءُ الحسن القادری

لا حول ولا قوة الا بالله

الحمد لله الذي زين الانسان بالنفوس الناطقة ونور بنور المقصد بتعالى(؟)

الصادقة على الطباع

شرح الكبريت

مع رسالة

الوجود الرابطي

حسب امر و تصحيح المولوي ... الشيخ البهاء ... الله البارى

تحت ادارة ... على ...

في المطبع النظامي الواقع في بلدة كانپور

شرح المرقاة

لشمس العلماء رئيس الفضلاء استاذ المناطقة

المولوی محمد عبد الحق العمری الخیرآبادی

طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه

ویلیه

رسالة فی الوجود الرابطی

للعلامة الفیلسوف السید ابی محمد برکات احمد البهاری

نور الله مرقده

اهتم بالطبع

خادم العلوم الشریفة وجاهد فی احیاء التراث العلمیة

محمد رضاء الحسن القادری

حفظه الله تعالی عن کل شر

مؤسس

دار الاسلام

دکان نمبر ۵ ۔ بیسمنٹ جیلانی سنٹر ۔ احاطہ شاہ دربار ۔ اردو بازار لاہور

صح ماشاء الله لا قوة الا بالله

مصنفۂ رئیس جناب مولوی عبدالسبحان صاحب بہاری سلمہ اللہ الباری

شرح مرقات

باہتمام خاکپای ناکام محمد عبدالواحد غفر اللہ الماجد بماہ ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ

در مطبع انتظامی واقع کانپور طبع شد

فہرس مضامین الکتاب

ترجمة الفاضل العلام مولانا فضل امام قدس سره

تولد استاذ العلماء العلامة فضل امام بن الشيخ محمد ارشد ببلدة خيرآباد. واخذ جميع العلوم عن علامة الدهر السيد عبد الواجد (م ۱۲۱۸ھ) الخيرآبادي قدس سره وفاز في العلوم العقلية والنقلية وبعد الفراغ رحل الى الدهلي وصار مفتيا ثم تعين صدر الصدور ببلدة دهلي وبايع على يد الشاه صلاح الدين الصفوي رحمه الله تعالى وانتقل الى الدار الآخرة خامس ذي القعدة سنة اربع واربعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وسلم قد استفاد منه خلق كثير العلوم العقلية والنقلية وكان مشفقا على تلامذته نذكر بعض من اشتهر من تلامذته غاية الاشتهار :

۱. خلفه الرشيد المعلم الرابع المجاهد الكبير مولانا محمد فضل حق الخيرآبادي قدس سره العزيز (م ۱۲ صفر ۱۲۷۸ھ) قائد تحريك الحرية الاسلامية بالهند (۱۸۵۷ الميلادية)
۲. قدوة السالكين مولانا الشاه غوث على قلندر پانی پتی قدس سره (م ۱۲۹۷ھ/۱۸۸۰م)
۳. صدر الصدور مولانا المفتی صدر الدين الدهلوي قدس سره (م ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸م)

وله تصانيف جليلة وهي هذه :

۱. الحاشية الجلية على مير زاهد
۲. الحاشية المفيدة على ملا جلال
۳. مرقاة المنطق (شرحه شرح مرقات "بين ايديكم")
۴. آمدنامه (في قواعد الفارسية)

وغيرها من الرسائل المفيدة .

دفن قدس سره في احاطة روضة الشيخ سعد الدين بخيرآباد. قال الميرزا اسد الله خان غالب تاريخ وصاله الشريف (الشعر الاخير) ؎

گفتم اندر سايۂ لطف نبی "
۲۵۴

باد آرامش گہ "فضل امام"
۵ - ۹۹۳
۱۲۴۴ الهجرية

شاه محمد الچشتی السيالوی القصوری عفی عنه

ترجمة الشارح العلام مولانا محمد عبد الحق الخيرآبادی قدس سره

ولد رضی الله عنه ببلدة شاہجہان آباد المعروف بدہلی سنة اربع واربعین بعد الالف والمائتین من ہجرة سیدنا خاتم النبیین صلی الله تعالٰی علیه وسلم قال بعض الفضلاء الذی قد شہد مولده انه قد فتح الله علی ابیه رضی الله عنه فی تلک الیوم الف الف درہم من عامة المسلمین والہنادک من سکان الدہلی اظہار فرحة مولده الشریف واشتہر ان الولد ذو برکة عظیمة حتی رأیت العوام من سکان خیرآباد حرسہا الله عن الفتنة والفساد یرون الہلال فی وجہه الشریف لیبارک الله علیہم الشہر ویوسع فی ارزاقہم ویفرج فی مرامہم وکان ابوه رضی الله عنه فی تلک البلدة مامورا بالحکومة علی اہلہا وکان ذا وجاہة ورفاہة ونباہة ویعزه الرؤساء والسلاطین وتعنو له عمائد السلطنة والاساطین رزقه الله من الافیال والجلاد والصافنات من الجیاد ولنعم ما قال رضی الله عنه فی القصیدة الہمزیة ؎

کانت لفضل الحق فضل شانة	منہا علی الامثال لی استعلاء
ووجاہة بین الوجوه وجاہة	بسار
وبراعة ورفاعة ورفاہة	و علاء

وقد اقام ابوه رضی الله عنه ہناک حتی صار رضی الله عنه ابن ستة عشر سنة۔

تلمذ العلوم الدرسیة والفنون العقلیة والنقلیة علی ابیه شیخ العلماء الامام الہمام البحر الطمطام مرجع افاضل العرب والعجم فخر المتکلمین وحکماء العالم الاستاذ المطلق مولانا الحافظ **محمد فضل الحق** العمری الحنفی الچشتی الخیرآبادی تغمده الله بالایادی وفرغ من العلوم الدرسیة وغیر الدرسیة وہو ابن ثلث عشر ودخل فی السلسلة الچشتیة النظامیة علی ید امام الطریقة سالک مسالک الشریعة شیخ مشائخ العصر شاه الله بخش حفد خواجہ محمد سلیمان علیہما الرحمة والرضوان وکان حینئذ فی الدہلی مع ابیه قدس سره ثم رحل مولانا المعظم ابوه قدس سره الشریف

الی سہارنفور واقام ہناک سنین وشرفہ ملک الہند بالعہدۃ الجلیلۃ والمنصب السنیۃ ثم رحل الی البلدۃ المعروفۃ بالور واکرمہ والیہا وعظمہ غایۃ العظمۃ والاستاذ قدس سرہ کان مع ابیہ متمسکا فی عمائد السلطنۃ حتی صار فتنۃ الہند ثم رحل الی الدہلی وصار ہناک وزیر سلطنۃ الہند حتی وقع ماکان امر اللہ مقدورا ثم اقام الاستاذ قدس سرہ بعد رحلۃ ابیہ قدس سرہ الی الجزیرۃ فی بلدۃ خیرآباد ثم رحل الی البلدۃ المعروفۃ بالتونک واقام فیہ سنتین فعظمہ والیہ واغتنم صحبتہ ثم رحل الی دار المملکۃ کلکتہ وجعلہ الحاکم مدرسا فی المدرسۃ العالیۃ حتی استفاض منہ جم غفیر منہم الفاضل الجلیل مولانا محمد اسمٰعیل غفرہ اللہ الجلیل والفاضل الکامل مولٰنا محمد ولایت حسین

ثم بعد عدۃ سنین رحل الی بلدۃ رامفور فی عہد سلطنۃ النواب کلب علی خان بہادر واقام ہناک دہرا وعظمہ الرئیس کعظمۃ الملک تیمور للعلامۃ التفتازانی وتلمذ علیہ وصبر علی شدائدہ وغیظہ وجعل نفسہ مرو سامع کونہ رئیسا حتی انتہی ریاستۃ النواب المرحوم ثم رحل الی وطنہ الشریف واقام ہناک حتی طلبہ النظام آصف جاہ امیر حیدر آباد وقرر لہ وظیفۃ وعظمہ واستقبل لمجیئہ الشریف الامراء والرؤساء والعسکر ثم رحل الی وطنہ المنیف واقام ہناک ثلاثۃ سنین ثم طلبہ النواب حامد علی خان بہادر رئیس رامفور واقام ہناک سنۃ ثم رحل الی وطنہ وخدم الدین المتین الی اتاہ الیقین۔

کان رحمہ اللہ تعالٰی ذا اعتقاد صحیحۃ متوسطۃ متجنبا عن طریقی التوہب والبدعۃ محبا بقلبہ للاولیاء حتی اذا ذکر ولیا من الاولیاء زرفت عیناہ وابتل ثوبہ وکان متصلبا فی الدین وحمیۃ الاسلام لم یکن احد فی عصرہ مثلہ فی غزارۃ العلم وحسن البیان ما ناظرہ احد الا افحمہ وما عارضہ احد الا اسکتہ والحق ان الدہر لم یر مثلہ ولنعم ما قیل ؎

لا عزو ان جحد السفاہ بہ ومن	فی قلبہ داء العناد عیاء
ما ضر عین الشمس ان جحدت بہ	عین الضریر ومقلۃ عمیاء

وكان ذا وجاہۃ وحسن وشوكة وحشمة حتى من رآه فجئة ہابه وابتلى فى محبته من لاقاه وكان متنفرا عن الدنيا وما فيها ومتزہدا عن اہلہا وذويہا ماكان الدرہم والدينار عنده اعز من الخزف ولا يعلم لاہل الرياسة والامارة الا نحرف وكان يوثر على نفسه ولو كان به خصاصة وكان متوكلا علےٰ ربه فى كل حالة.

وفى آخر عمره الشريف مرض فى ورم الكبد والاستسقاء وضيق النفس حتى طال عليه المرض وكان فى مرضه متوجها الى الله تعالےٰ راغبا الى الدعاء مستنكفا عن الدواء ذاكرا بقلبه ولسانه ولنعم ما قيل ؎

وعاش زمانا بذكر ودرس ومات وفى الله قلب رحين

ولما علم ولده وفلذة كبده الفاضل اللبيب والكامل الالمعى مولانا محمد اسد الحق قدس سره ان الاجل قريب وان الداہية ستصيب سأل ان يوصيه فقال :

" لا تحب الدنيا واجتنب عن الدراہم والدنانير فان حبہ رأس كل خطيئة
واعلم ان المال لا يليق ان تحبه "

فلما مضے شطر من الليل قبض روحه فاظلم الدنيا بغروب شمس العلماء فى مغربه ووقع المصيبة والداہية علے اہل بيته لا اہل على سائر اہل بلده لا اہل على سائر اہل الارض حتى اذا بلغ صيت نقله من دار الدنيا الى الدار الآخرة ترحم عليه ملك الروم خليفة الله فى المسلمين اوقع التعطيل فى المدرسة الاظہرية اسبوعا كاملا وتأسف عليه جرائد الہند وغيرہا. ثم دفن رحمه الله تعالےٰ فى تلك البلدة فى خانقاه سيد العارفين سند الكاملين رأس الاولياء امام الاتقياء مولانا ومقتدانا ومرشدنا المخدوم الشيخ سعد الخيرآبادى قدس سره العزيز فدفن العلم باندفانه وادرج الفضل فى اكفانه وذلك فى ثلث وعشرين من شہر الشوال سنة ست عشرة بعد الالف وثلثمائة من ہجرة سيدنا رسول الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ولنعم ما قال رئيس الشعراء منشى امير احمد امير المينائى فى تاريخ وفاته فى الفارسية ؎

شمس العلماء ز ظلمتِ دہر | چوں تیز زابر تیرہ بر جست
بر لوحِ مزار او آمیز بنویس | آرام گہِ امامِ وقت است

وتلمذ علیہ کثیر من العرب والعجم نذکر بعضا منہم :-

۱۔ الفاضل الکامل الاکمل الفائق فی الذکاء والتمیز مولانا السید عبد العزیز السہار نفوری۔
۲۔ الفاضل النادر والعالم الماہر مولانا محمد نادر الدین۔
۳۔ الفاضل الامجد والعالم الاوحد مولانا ماجد علی الجونفوری۔
۴۔ الفاضل الاسعد مولانا الحکیم محمد برکات احمد البہاری الٹونکی۔
۵۔ خلفہ الرشید مولانا محمد اسد الحق الخیرآبادی۔
۶۔ علامۃ الزمن مولانا محمد ظہور الحسن الرامفوری۔
۷۔ الفاضل الجلیل الامیر محمد علی خان بہادر من رؤساء رامفور۔
۸۔ الفاضل الشہیر مولانا محمد طیب المکی
۹۔ العلامۃ السامی مولانا السید علی البلگرامی
۱۰۔ مولانا سید احمد البخاری۔

ولہ تصانیف کثیرۃ منہا ہذہ :-

۱۔ حاشیہ قاضی مبارک
۲۔ حاشیہ غلام یحییٰ
۳۔ حاشیہ حمد اللہ
۴۔ حاشیہ میر زاہد امور عامہ
۵۔ شرح ہدایۃ الحکمۃ
۶۔ شرح سلم الثبوت
۷۔ شرح کافیہ (تسہیل الکافیہ)
۸۔ شرح سلاسل الکلام
۹۔ جواہر غالیہ
۱۰۔ رسالہ تحقیق تلازم
۱۱۔ شرح مرقاۃ

(حسرۃ العلماء بوفاۃ شمس العلماء مرتباً)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تعالت عن التجدد ذاته الاحدية الصمدية وتقدست عن التبدد صفاته الازلية الابدية والصلوة والسلام
على رسوله الذي ارسل بدلائل حجج وانزل عليه قرآن عربي غير ذي عوج وعلى آله الاطهار وخلفائه الاخيار منهم الاصحاب
وعلى سائر المهاجرين والانصار وبعد فلما كانت الرسالة الموسومة بالمرقاة صحيفة لطيفة ثمينة بان تحقق بماء الابريز على
صفائح الباب ارباب الفهم والتمييز شرحتها شرحا عسى ان يرتضيه الاعلام المهرة والفلقون السحرة وان لم يستعذبه الافهام المطلوقة
والاحلام المعنوفة وجعلته تحفة لحضرة من عمد بها والمنن والاحسان على قبائل الانسان وفتح ابواب الايادي والنعم على
ارباب العلوم والحكم وضرب اطناب دولته على اسبع الشداد وقام بامر الملك على نهج الاستقامة والسداد وبابه مناخ مطايا
الآمال جنابه مآل الصعاليك لكمال بسط بسطة السنية حباه التمثالين وخلعة العلية خشاه الاسافل والعالين الامير ابن الامير
ابن الامير نواب محمد كلب عليخان بهادر ادام الله دولته واقباله ما خوى نجم طالع وهوى كوكب ساطع ولما كان حالي
تقصر عن اهداء تحفة دنياوية تذكرت ما قال ابو الطيب شعر لا خيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق ان لم يسعد الحال
فاهديت + ما علقته مع قلب كامد + وطبع خامد + وفكر جامد + بحضرته تيقنا متوشحا + باسمه الشريف بقاء الدهور + ولا يفنى بفناء
الاعوام والشهور + فان هبت عليه قبول القبول فهو غاية المامول وها انا اشرع في المقصود متوكلا على ولي الخير والجود
فاقول قال المصنف العلامة قدس سره مقدمة اعلم ان العلم الخ المراد بالعلم العلم الذي هو المقسم للتصور والتصديق وقد
قد اجمعوا على ان المنقسم الى التصور والتصديق انما هو العلم الحصولي واختلفوا في كون العلم الحصولي القديم تصورا او
تصديقا فمنهم من توهم ان العلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا فجعل المقسم للتصور والتصديق العلم الحصولي الحادث
واستدل على ما ذهب اليه بوجوه منها انه لو كان العلم القديم تصورا وتصديقا لكان بديهيا ونظريا ايضا لانحصار تحقق

والتصديق بالبديهي والنظري وفيه نظر ظاهر اذ اختصاص التصور والتصديق بالبديهي والنظري ممنوع لجواز ان يوجد تصور وتصديق من غير اتصافهما بالبداهة والنظرية ومنها انه لو كان كذلك لكان المقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى عند تقسيم العلم الى التصور والتصديق الى البديهي والنظري وفيه انه لا شناعة في التخصيص مرتين اصلا لاسيما عند قيام البرهان على عدم اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث وامتناع اتصاف العلم القديم بالبداهة والنظرية ومنها ان الانقسام الى البداهة والنظرية لا يجري الا في العلم الحصولي الحادث فلا بد من تخصيص المقسم به والا لم يكن التقسيم حاصرا قال المحقق الدواني الانقسام يجري في المطلق ان لم يجر في كل نوع منه فلا حاجة الى التخصيص مع ان التعميم انسب بقواعد الفن وانت تعلم ان الانقسام لا يجري في المطلق الا باعتبار تحققه في ضمن الفرد الخاص فالانقسام والانحصار بالذات ليس الا للخاص واما المطلق فلا يثبت له ذلك الا بالعرض فلا يصح انقسامه الا بعد التخصيص فلا تعميم الا بحسب اللفظ والمحققون منهم ذهبوا الى ان المنقسم الى التصور والتصديق انما هو العلم الحصولي مطلقا حادثا كان او قديما واما الى البديهي والنظري فانما هو الحادث منه اما الاول فلان القدم والحدوث في العلم من ذنابات القدم والحدوث في موضوعه فان الموضوع ان كان غير مسبوق بالعدم متعاليا عن ان يسبق الجهل على علمه كان العلم قديما والا كان حادثا فلا يتصف العلم بالقدم والحدوث الا من قبل النسبة الى موضوعه فالنسبة الى الموضوع ليست بمقومة لحقيقة العرض وهمية فالقدم والحدوث ليسا من الفصول المقومة لحقيقة العلم بل من العوارض اللاحقة لها واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف الحقائق فكيف يوجب اختلاف العلم بالقدم والحدوث ان لا يكون العلم القديم تصورا وتصديقا واما الثاني فلان البداهة والنظرية متقابلان تقابلا اصطلاحيا وهو منحصر في اربعة اقسام الايجاب والسلب والتضايف والتضاد والعدم والملكة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب ومن المستحيل ارتفاع المتقابلين بالايجاب والسلب عن شيء والموجودات الامكانية خالية عنهما ولا تقابل التضايف لامكان تعقل احدهما بدون الآخر فهما اما متضادان وهذا على تقدير كون البداهة وجودية كالنظرية او متقابلان بالعدم والملكة ان كان احدهما وهي النظرية وجوديا والآخر اعني البداهة عدميا ولا يمكن اتصاف العلم القديم بالنظرية لاقتضائها الحدوث وسبق العلم واذا لم يتصف بالنظرية فلا اتصاف بالبداهة اما على الاول فلان الاتصاف باحد الضدين مشروط بامكان الاتصاف بالضد الآخر واما على الثاني فلان المتصف بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة واذ لم يصلح للاتصاف بالملكة لم يصلح للاتصاف بالعدم فالبداهة والنظرية من خواص العلم الحصولي الحادث وههنا كلام طويل قد استوفيناه في حواشينا على حواشي

شرح الرسالة القطبية **قوله** يطلق على معان الخ اعلم انا اذا علمنا شيئاً تحقق امور الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل
وحصول تلك الصورة في العقل وقبول النفس لتلك الصورة والاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم فبعد الاتفاق
على ان العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة ما يكون تصوراً وتصديقاً وبديهياً ونظرياً وكاسباً ومكتسباً من الحد والبرهان
ومتصفاً بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اختلفوا في ان ما هذا شانه هل هي الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل
او حصولها او قبول النفس لها او الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم والى كل ذهب ذاهب فالعلم الذي هو منشأ الانكشاف
يطلق على معان بناءً على اختلاف المذاهب وليس اطلاق العلم على المعاني المذكورة مبنياً على اختلاف عباراتهم كما ظن
وبهذا ظهر ان النزاع ليس لفظياً بل معنوي من قبيل النزاع في كون المكان هو السطح او البعد فكما انهم عرفوا المكان اولاً
بامارات مسلمة فيما بينهم مثل نسبة الجسم اليه بكلمة في وصحة انتقال الجسم منه واليه وغير ذلك ثم اختلفوا في ان ما هذا شانه هل هو
السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوي او البعد المجرد او غير ذلك كما هو مشروح في موضعه
كذلك عرفوا العلم اولاً بامارات مسلمة فيما بينهم ثم اختلفوا في حقيقته **قوله** احدها حصول صورة الشئ في العقل اطلاق العلم الذي
هو منشأ الانكشاف على هذا المعنى لا يخلو عن تمحل اما اولاً فلان العلم حقيقة واقعية متحصلة والحصول معنى اعتباري انتزاعي
لكونه نسبة بين الصورة والعقل والانتزاعيات لاحظ لها من الوجود قبل الانتزاع الا بمنشأ انتزاعها فيكون منشأ الانكشاف
حقيقة منشأ انتزاعها والالزم كون العلم امراً انتزاعياً اعتبارياً متوقفاً على انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر واما ثانياً
فلما قيل ان الحصول معنى مصدري والمعاني المصدرية ليست لها افراد سوى الحصص وهي تكون متحققة بالحقيقة
اذ لا حقيقة لها سوى المعنى المصدري الذي هي حصص له فلو كان العلم عبارة عن حصول الصورة يلزم كون التصور
والتصديق اللذين هما فرداه متفقين نوعاً وهو باطل كما سيظهر انشاء الله تعالى واما ثالثاً فلانه يلزم على هذا ان يكون العلم خارجاً
عن المقولات لان الحصول كالوجود من الامور العامة وهي لكونها بسائط ذهنية خارجة عن المقولات وان كانت
اعراضاً كما سيجئ تحقيقه انشاء الله تعالى وبهذا ظهر سخافة ما اشتهر ان العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول صورة الشئ
في العقل من مقولة الاضافة واما رابعاً فلان الحصول صفة للصورة فيلزم على تقدير كونه علماً ان تكون الصورة عالمة لان
العالم هو الموصوف بالعلم واجاب عنه العلامة التفتازاني بان المعرف المجموع اعني حصول الصورة في العقل لا مجرد
الحصول والعالم كما يتصف بالعلم كذلك يتصف بحصول الصورة في عقله الا انه لتركبه لا يمكن اشتقاق الفاعل منه بطلان
العلم وهذا الكلام لا يدري محصله لان المراد بكون المعرف المجموع وكونه صفة للعالم ان العلم عبارة عن هذا المركب
التقييدي بمعنى حصول صورة الشئ في العقل فلا يخفى سخافته اذ ان هذا المركب التقييدي لكونه امراً اعتبارياً انتزاعياً لا ينتزع

بعد تحقق العلم وقياسه بالعالم فلا يمكن ان يكون منشأ للانكشاف او صفة للعالم حقيقة وان اراد ان الحصول لما كان نسبة بين الصورة والعقل فهو صفة للعالم لقيامه به لا يستبين بغيره انه كما انه صفة للعالم كذلك صفة للصورة ايضا اذ لا ترجيح لاحد على الآخر على هذا التقدير فلا يندفع الاشكال بل يلزم ح قيام عرض واحد بمحلين وتجويز قيام عرض واحد بمحلين وان كان يلوح مفهوما من كلام العلامة التفتازاني في بعض كتبه لكنه باطل قطعا كما سيظهر ان شاء الله تعالى وان اراد ان حصول صورة في العقل صفة للعالم على قياس الصفة بحال المتعلق فيرد عليه ان الصفة بحال المتعلق ليست صفة حقيقية بل صفة اعتبارية تحصل للموصوف بسبب متعلقه وهي ههنا ليست علما ولا منشأ للانكشاف كما لا يخفى على المتأمل وان اراد ان المراد بحصول الصورة منشأ الانتزاع اعني الصورة الحاصلة فهو تسليم للايراد لا جواب عنه كما لا يخفى على اولي النهى **قوله** ذاتيهما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل المتحدة مع ذي الصورة بحسب الماهية المغايرة لها بحسب التشخص الحاصل في الذهن والمتحقق في الخارج متحدان ماهية ومتغايران تشخصا الا ان الواحد بالعدد لا يتعدد وجوده والا لم يبق واحدا بالعدد ولان الهوية العينية بما هي كذلك متشخصة بالعوارض الخارجية فلو كانت هي بعينها موجودة في الذهن لكون بما هي موجودة بوجود ظلي لا يترتب عليه الآثار موجودة بوجود اصلي تترتب هي عليه وان قيل انسلخ الوجود الخارجي حين حصولها في الذهن فيكون التشخص الخارجي ايضا منسلخا عنها ضرورة ان الوجود والتشخص متساوقان فان قالوا ان الحاصل في الذهن والموجود في الخارج متحدان ماهية توهما تشبها ان الشبح مباين لذي الشبح والمباين لا يكون كاشفا للمباين الآخر وانت تعلم انه لم يدل على امتناع انكشاف المباين بالمباين مطلقا دليل بعد بل اذا كان بين المباينين علاقة كالمحاكاة مثلا فلا مضايقة في الانكشاف وهذا المعنى متحقق بين الشبح وذي الشبح على انهم قد ذهبوا الى ان الوجه يكون كاشفا لذي الوجه مع كونه مباينا له فلم لا يجوز ان يكون شبح الشيء الحاصل في الذهن كاشفا له مع كونه مباينا له وربما تشبثوا بدليل الوجود الذهني فانه على تقدير تمامه يقتضي ان الحاصل في الذهن نفس الشيء لا شبحه اذ حاصله انا نحكم على المعدومات الخارجية باحكام ايجابية صادقة والرابط الايجابي يستدعي وجود الموضوع واذ ليس له وجود في الخارج فهو في الذهن وهذا يقتضي ان يحصل نفس الشيء في الذهن لان الشبح مغاير له بالحقيقة فكيف يتعدى الحكم منه اليه اذ وجود المغاير لا يكفي في صدق الاحكام وقد قيل ان الوجه يكفي للحكم على ذي الوجه مع كونه مغايرا له باعترافهم فيجوز ان يكون الحكم على الشبح كافيا للتعدي الى ذي الشبح مع كونه مغايرا له والحق ان للشبح علاقة مع ذي الشبح وهي المحاكاة وهذه العلاقة كافية للحكم والانكشاف ولا حاجة الى القول بحصول نفس الشيء في الذهن بل على القول بحصول نفس الشيء في الذهن يلزم مفاسد لا تحصى وقبائح لا تكاد تستقصى ثم ان العلم حقيقة واحدة محصلة وليس من الحقائق الاعتبارية كما يشهد به الضرورة العقلية والصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة لان الصور حقائق متخالفة

مندرجة تحت مقولات متباينة وتنقيح الحقائق وان كان عسيراً لكن كونه حقيقة واحدة لعله من الفطريات ثم ان الفاضل
الميرزاهد صرح ان العلم جنس تحته نوعان على ان الصورة لو كانت علماً لكان المعلوم اما هي نفسها او غيرها لا سبيل الى الاول
لانها ان تكون علماً ومعلوماً باعتبارين كما يقولون ان الصورة من حيث قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية علم و
من حيث هي هي معلوم فيكون تحقق العلم تابعاً للاعتبار المعتبر وبحكم الطبع السليم او باعتبار واحد فيلزم اجتماع المتضائفين
ولا الى الثاني اذ المعلوم يجب ان يكون حاضراً عند المدرك متميزاً لديه ولا شئ غير الصورة كذلك وبهذا ظهر ان ما اشتهر
في افواه القوم ان الحاصل في الذهن من حيث انه قائم به ومكتنف بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو معلوم قول ظاهري
وذلك لان الموجود في الذهن بلا اعتبار المعتبر وبلحاظ اللاحظ صورة واحدة بشهادة الضرورة وليس هناك موجودان
الماهية والتشخص ثم العقل بضرب من التحليل يحللها الى الماهية والتشخص فلما تحقق التغاير اللحاظي بينهما يحكم بتحقق ذلك الشئ فلا نسلم
ان يكون هو العلم والمعلوم لان المتضائفين يجب ان يكون مصداق احدهما مغايراً لمصداق الآخر وما قيل ان الصورة المعروضة
للعوارض الذهنية معلوم ومجموع المعروض والعوارض علم فسخافته غنية عن البيان لان المجموع المركب من المعروض والعوارض
حقيقة اعتبارية غير مندرجة تحت مقولة من المقولات والعلم ليس كذلك واستدل على كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
بوجهين الاول ان المطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه من شان العلم ولا يصلح للاتصاف بهما الا الصورة الحاصلة
وفيه انه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع اتحاد العلم مع المعلوم وعدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة
بهذا المعنى من شان العلم ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع وان اريد بهما الانكشاف الواقعي للمعلوم وعدمه
فنسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شان العلم لكن لا نسلم ان ذلك المطابق واللامطابق هي الصورة الحاصلة
لم لا يجوز ان يكون حالة اخرى مغايرة للصورة كما هو التحقيق الثاني ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها قاضية
الى ان الحاصل في الذهن هو العلم وفيه ان دلائل الوجود الذهني على تقدير تمامها انما تقتضي على حصول المعلوم في الذهن عند
تعلق العلم به واما دلالتها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فكلا واعلم ان القائلين بكون العلم عبارة عن الصورة
الحاصلة مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن لما قالوا ان العلم من مقولة الكيف اورد عليهم ان العلم على هذا التقدير
لما كان متحداً مع المعلوم فلا يكون كيفاً مطلقاً بل يلزم اندراج حقيقة واحدة تحت مقولتين اعني الجوهر والكيف مثلاً و
اجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد بان عدهم العلم كيفاً على سبيل المسامحة تشبيهاً للامور الذهنية
بالامور العينية وفيه انهم قد صرحوا ان العلم من مقولة الكيف وعينوا قسموا الكيف الى انواعه وعدوا العلم من انواع الكيف النفساني
فلا يصلح ما قال توجيهاً لكلامهم واجاب البعض بان الكيف يطلق على معنيين الاول المقولة ومعناه ماهية اذا وجدت

في الخارج كانت في موضوع ولا يكون فيها اقتضاء القسمة والنسبة والثاني ما هو اعم من المقولة ومعناه عرض موجود
في الموضوع بحيث لا يقتضي القسمة والنسبة والعلم كيف بهذا المعنى وهو عرض عام يعرض لجميع المقولات في الذهن
واورد عليه بان اطلاق الكيف على معنيين لم يعهد في كلامهم ولو سلم فيشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة
والمقدار المشخص فان الاولى مقتضية للنسبة والثانية للقسمة فلا يصدق عليهما الكيف اصلا لا بمعنى المقولة ولا بهذا المعنى
المخترع على انهم قد صرحوا ان العلم من مقولة الكيف واجاب الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني بانه اذا حصل شيء
في الذهن ينقلب الى العرضية والكيفية من مقولة الكيف بناء على تقدم مرتبة الوجود على مرتبة المهية ورده المحقق الدواني
في حاشيته الجديدة على شرح التجريد بكلام مبسوط محصله ان انقلاب المهية غير معقول انما المعقول من الانقلاب ان ينقلب
المادة من صورة الى صورة اخرى او المعروض من صفة الى اخرى وتقدم الموجودية على المهية غير متين ولا يبين وعلى
فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب لان العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانما التعرض لتلك
الحقيقة فلا بد من بقاءها معها واورد عليه بعض المدققين بان هذا القائل اما ان يقول بانحفاظ الجوهر ذاتيا ومبناها على الاول
يرجع قوله هذا الى القول بحصول الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال وهذا ليس بشيء لان اصحاب الشبح والمثال لا
يرون انقلاب الحقيقة بل يقولون ان الشيء لا يحصل في الذهن بنفسه انما يحصل شبحه المغاير له بالمهية وهذا المجيب يتوهم
ان الشيء بعد حصوله في الذهن ينقلب الى حقيقة الاخرى فقوله هذا لا يرجع الى القول بحصول الشبح والمثال نعم قوله هذا
يبطل القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن واجاب العلامة القوشجي في شرح التجريد بان مفهوم الحيوان مثلا اذا
حصل في الذهن فثم يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض جزئي لكونه قائما بالنفس شخصية و
متشخصا بتشخصات ذهنية وموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان وهو كلي وجوهر ومعلوم و
اورد عليه كل من نظر في كلامه بان هذا جمع بين المذهبين لان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين
المعلوم ونفسه ولا يخفى سخافته لان هذا القائم بالذهن صفة نفسانية كالشجاعة والسخاوة وغيرهما كما صرح به مغاير للمعلوم
وليس شبحا له فان شبح الشيء عبارة عن مثاله المحاكي اياه وبالجملة شبح الشيء عبارة عما يوخذ عنه وهذا القائم غير ماخوذ عن
ذي الصورة فهذا الاشكال ساقط عن اصله الا ان تزيد عليه انه ذهب الى الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به
حيث قال ان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول شيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان
به انما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وانما ذهب اليه حذرا عن لزوم كون الذهن حارا وباردا
عند حصول الحرارة والبرودة وكذا كونه مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج الى غير ذلك من الصفات المتضادة

المنتفية عنه بالضرورة فيلزم كون الصور العرضية قائمة بانفسها في الاذهان اذ الوجدان السليم لا يفرق بين حصول الاعراض
في الذهن وبين حصول الجواهر فيه بان يكون حصول الاعراض فيه على نحو وجودها في الموضوعات وحصول الجواهر فيه على
نحو آخر على انا نحكم بقيام الحرارة والبرودة وغيرهما من الاعراض بالذهن فيلزم قيام هذه الاعراض بانفسها في الاذهان ولا بد
لزوم جوهرية الصور العرضية ليس باهون من لزوم عرضية الصور الجوهرية بل اشنع منه فهذا من قبيل الهرب عن المطر والوقوف
تحت الميزاب وثانيا انهم استدلوا على بساطة النفس بانها تعقل البسيط الذي لا جزء له كالوحدة والنقطة فيجب ان لا
يكون منقسمة والا لزم انقسام ما هو حاصل فيها ضرورة استلزام انقسام المحل انقسام الحال فلو لم يكن الحصول في الذهن
عبارة عن الحلول فيه لما لزم من الانقسام انقسام ما هو حاصل فيه ففيه ان هذا الاستدلال غير تام عند العلامة القوشجي
كما صرح به في مبحث النفس من شرح التجريد فما ذكر على تقدير تمامه ليس بحجة عليه وقال بعض المحققين العلم حالة ادراكية تتحقق عند
حصول الشئ في الذهن وذلك لانا اذا حصل شئ في الذهن يحصل له وصف ويحمل ذلك الوصف عليه فيقال له صورة
علمية وهذا المحمول ليس نفس الموضوع والا لكان محمولا عليه حال كونه في الخارج ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان
باختلاف الوجود فهذا الحمل من قبيل حمل الكاتب على الانسان فالعرضي من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة
او من مقولة اخرى هذا كلامه ولا يخفى ان الحالة الادراكية اما قائمة بالصورة فيلزم كونها عالمة لان العالم ما قام به العلم
او قائمة بالنفس فلا تكون عرضية للصورة لا يقال الصورة والحالة حالتان في محل واحد وحلول الشيئين في محل واحد
يستلزم حمل احدهما على الآخر كالضاحك والمتعجب الحالين في الانسان لانا نقول لو صح ما ذكر لزم حمل الحالة على سائر صفات النفس ايضا
ويصح حمل المتعجب على الضاحك والمتعجب غير محمول على مفهوم الضاحك بل على افراده والحال ان المتعجب ثالث هو مفهوم لهما
على ان حلول الصورة والحالة في محل واحد ليس كليا فكيف يجعل حلولهما في ثالث مناط الحمل بينهما وتحقيق المقام ان العلم
صفة نفسانية منضمة الى العالم كالشجاعة والسخاوة وغيرهما اذ لو كان صفة انتزاعية فلا تكون منشأ للانكشاف الا
بمعنى ان منشأ انتزاعها منشأ للانكشاف والمنشأ لا يخلو اما ان يكون هي الصورة الحاصلة فيلزم ان يكون العلم
عبارة عن الصورة الحاصلة وقد وضح بطلانه واما ان يكون صفة انضمامية اخرى فيكون العلم عبارة عن تلك
الصفة الانضمامية ثم ان تلك الصفة مغايرة للصورة تغايرا ذاتيا وليست عبارة عن الشبح الحاصل في الذهن
لكونها حقيقة واحدة بخلاف الشبح فانه ليس حقيقة واحدة بل شبح كل شئ عبارة عن مثاله الحاصل في الذهن المناسب
له بحسب الحقيقة فما قال بعض الاعلام المراد بالشبح الحالة الادراكية لا يدرى محصله اذ العلم صفة ذات اضافة فتحققه
يستدعي تحقق المضاف اليه اعني المعلوم وليس هو الموجود في الخارج والا لانتفى العلم بانتفائه مع انه قد يعدم المعلوم

مع تجاهما العلم فالمعلوم هي الصورة الحاصلة في الذهن لست تقول الصورة الحاصلة في الذهن من حيث هي هي مع قطع النظر
عن الاكتناف بالعوارض الذهنية كما هو المشهور اذ لا وجود للصورة بهذا الاعتبار الا في لحاظ العقل فعلى تقدير كون الصورة الماخوذة
بهذا الاعتبار متعلق العلم يلزم استغراق العلم اذ العلم لاحظ الصورة بخصوص تلك الملاحظة وبطلانه اظهر من ان يخفى على من له فهم سليم
فتامل في هذا المقام فانه من مداحض اقدام الاعلام **قوله** ومنها الحاضر عند المدرك هذا التعريف يعني للادراك شامل للحضوري
والحصولي ولجميع انحائه من العلم بالوجه وبالكنه وبكنهه تفصيلا لان الحاضر عند المدرك ان كان نفس الشيء لا بتوسط الصورة فهو العلم
الحضوري وهو عين المعلوم ذاتا واعتبارا لانه انما يكون بحضور نفس المعلوم عند العالم والحاضر انما هي نفس الذات لا الذات الماخوذة
مع الحيثية اية حيثية كانت لانها انما تحضر عند المدرك لو اخذت مع تلك الحيثية فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لا حضوريا
واما القول بان ذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري كما صدر عن بعض المدققين فغير ظاهر وبالجملة المعلوم في العلم الحضوري
نفس الذات وهي علم بلا تغاير اصلا فان العاقل والمعقول والعقل في علم الشيء بنفسه واحد محض بحسب المصداق وان كانت مفاهيمها
متغايرة ويظهر من كلام المحقق الدواني في حاشية القديمة ان بين مصداق العاقل والمعقول في علم الشيء بنفسه تغايرا بالاعتبار كما
في المطالع والمعالج وقد شنع عليه الناظرون تشنيعا بليغا وقد فرغنا عن استقصاء هذا البحث في حواشينا على حواشي شرح الرسالة
القطبية وان كان الحاضر عنده صورة الشيء فهو العلم الحصولي وحينئذ لا يخلو اما ان يكون الحاضر عنده صورة نفس الشيء
فهو العلم بكنه الشيء او يكون الحاضر ذاتيات ذلك الشيء بحيث تكون مرآة للملاحظة فهو علم الشيء بالكنه او يكون الحاضر وجها من
وجوهه عرضيا من عرضياته بان يكون الالتفات بالذات الى ذلك الشيء وبالعرض الى وجهه الذي هو مرآة للملاحظة فهو
علم الشيء بالوجه والتحقيق انه لا فرق بين العلم بالكنه وبالكنه الشيء في نحو الادراك حتى يعد قسما على حدة والقول بان الحاصل
في العلم بالكنه ذاتيات الشيء بحيث تكون مرآة للملاحظة من دون ان يحصل نفس الشيء بنفسه اذ لو كان على هذا ان لا
يفيد الكسب علما بل الالتفات والملاحظة فقط فالصواب ان يقال العلم على نحوين الاول العلم بالكنه سواء حصل بعد حصول
العلم بذاتيات الشيء او حصل بدونه والثاني العلم بالوجه وبعض المدققين قد ربع القسمة وقال الصورة العلمية من الشيء ا
قد تكون مرآة للملاحظة وحينئذ تنقسم الى المتصور بالكنه والمتصور بالوجه فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات و
متغايرين بالاعتبار فالمتصور بالكنه وان كانا بالعكس فالمتصور بالوجه وقد لا تكون مرآة للملاحظة وحينئذ تنقسم الى العلم
بالكنه الشيء والعلم بوجه الشيء فان تعلق العلم بالشيء من حيث هو فالعلم بكنه الشيء وان تعلق بوجه من وجوهه فالعلم بوجه الشيء
فيه ما فيه وبعض الاكابر قدس سره ان المقصود من الوجه في العلم بوجه الشيء اما ذو الوجه فهو من قبيل علم الشيء بالوجه وما بالوجه
وفي المعلوم انما الوجه فقط فهو علم كنه الوجه فهو من قبيل العلم بكنه الشيء والوجه وذو الوجه كلاهما ذو هو صريح البطلان لان ذا الوجه

ليس بحاصل في هذا النحو من العلم ولا هو ملتفت اليه وكون الشئ معلوما من دون ان يحصل ويلتفت اليه باطل قطعا فعلى ان
اعتبار العلم المتعلق بحاصل شئ من غير التفات الى ذي الوجه من اقسام العلم بالشئ وعدم اعتبار العلم المتعلق بالحد من غير التفات
الى المحدود قسما منه مع انه احرى بالاعتبار تحكم بحت كما لا يخفى على المتفطن **قوله** ورابعها قبول العقل للصورة اعلم ان المشهور
ان العلم بهذا المعنى من مقولة الانفعال ويرد عليه ما افاد الاستاذ العلامة ابي قدس سره ان مقولة الانفعال عبارة عن التأثر
التجددي اي قبول الاثر يسيرا يسيرا ولذا قال الشيخ الاولى في تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون ادل
على التجدد وتلك المقولة هي بعينها الحركة كما حقق الشيخ في طبيعيات الشفاء وقبول النفس للصورة ليس من هذا الباب ولعل
منشأ الاشتباه اشتراك لفظ القبول بين مطلق الاتصاف بشئ وبين الاتصاف على سبيل التدريج ثم العلم على هذا التفسير يكون
معنى اعتباريا وهو خلاف ما يشهد به الضرورة العقلية **قوله** وخامسها الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم هذا المذهب
يعزى الى جمهور المتكلمين واورد عليه بوجوه منها ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة والاضافة امر انتزاعي
لا يصح كونها منشأ الانكشاف الا بمعنى ان منشأ انتزاعها منشأ الانكشاف اذ لا تحقق للانتزاعيات الا بمناشيها فبعد
الانكشاف حقيقة منشأ انتزاعها ومنها ان حدوث الاضافة بين الشيئين الموجودين قبل الاضافة من دون تجدد امر في
احد الجانبين ممتنع اذ الاضافة ليست من الامور المتأصلة الوجود فلا بد في علمنا بالاشياء بعد عدم علمنا بها من حدوث شئ فينا
غير الاضافة ولا يكفي ايضا في علمنا بالاشياء المتعددة بما هي متعددة امر واحد بل يجب ان يكون الامر الذي به يقع لنا الاضافة
العالمية بالاشياء واحدا عند وحدة المعلوم متعددا عند تعدد المعلومات متميزا بحسب تميزها ضرورة ان علمنا بزيد غير
علمنا بعمرو ولا يغني احد العلمين عن الآخر فلكل معلوم صورة تطابقه وفيه نظر لا يخفى على المتأمل ومنها ان الاضافة لا تعقل
الا بين شيئين والمعلوم قد يكون معدوما في الاعيان فيلزم ان لا يتعلق به العلم ومنها ان العلم ح يكون عبارة عن معدوم
محض ولا شئ بحت ومنها ان العلم لو كان اضافة لتوقف على تحقق المنتسبين مع انا ندرك ما ليس بموجود في الخارج ولا بد له
من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن واورد عليه بانا لا نسلم ان ذلك الشئ يجب ان يكون موجودا في الذهن لم
لا يجوز ان يكون صورة قائمة ببعض الاجرام العلوية والعقول العالية واذا التفت النفس اليها وارتفع الحجاب بينها
وبين النفس تعقلها وهذا مع كونه غير نافع للمتكلمين ليس بشئ فان القول بانا عالمون بالصور القائمة بالاجرام العلوية
او العقول العالية سفسطة واما القول بان هذا النحو من التحقق ليس كافيا لانا نعلم بداهة ان علمنا بالاشياء المدركة لنا
لا يتغير وان فرض انتفاء الاجرام العلوية او العقول العالية ليس بشئ لانها مع ما فيها من الصور العلمية علل لتحقق الصور
الخارجية والذهنية فعلى تقدير انتفائها يلزم انتفاء علمنا قطعا واعلم ان المحققين من المتكلمين ذهبوا الى ان العلم صفة

ذات اضافة ومناط انكشاف المعلوم تعلق بهذه الصفة به وبهذا التحقيق قول بكون العلم عبارة عن الحالة الادراكية وقد
عرفت انه الحق لكن يلزم عليهم تعلق العلم بالمعدوم المحض اذا كان المعلوم معدوما في الاعيان لانكارهم الوجود الذهني و
التزام هذا اشكل جدا **قوله** وهو اي العلم الذي هو المقسم سواء كان حصوليا او حادثا منه **قوله** ينقسم انقساما اوليا حقيقيا
قوله الى قسمين متباينين بحسب الصدق لا بحسب التحقق ضرورة اجتماع التخييل والاذعان في القضية المذعنة **قوله** اعلم انه
يقال له التصور هو علم غير الاذعان تعلق بكل شيء اذ لا حجر فيه فيتعلق بكنه التصديق ايضا اذ هو حقيقة امكانية لا حجر في اكتناهها
ولا يلزم ان يكون متحدا معه نعم يشكل الامر على من قال باتحاد العلم والمعلوم كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ثم التصور الخيلي
اما ان يتعلق بالمفرد او بالنسبة والاول ان كان بالحس الظاهر فاحساس فهو اما بصر او شم او ذوق او لمس او سمع والا فاما
ان يتعلق بالصور المخزونة في الخيال فتخييل او بالمعاني الجزئية فتوهم او بالكليات فتعقل والثاني ان كان من غير تجويز احد
الجانبين فتخييل وان كان ترددا فيها فشك وان كان ادراكا مرجوحا فوهم وان كان تكذيبا لها فانكار ويظهر من
كلام السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع ان التكذيب بالنسبة الايجابية هو التصديق بالنسبة السلبية واورد
عليه بان تكذيب النسبة الايجابية عبارة عن تحصيل في الذهن انها غير مطابقة وتصديق النسبة السلبية هو ان تحصيل
في الذهن ان تلك النسبة واقعة او مطابقة الا ان يقال غرضه ان بين تصديق احد النسبتين وتكذيب الآخر تلازما ويعلم
ان التصور نوع اضافي تحته هذه الانواع فلا يرد ما قال الفاضل الانصاري في حواشي الحاشية القديمة ان الشك والوهم
والتخييل انواع متخالفة فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر ولا حاجة الى ما اعتذر عنه بان اختلاف الجنس
في مرتبة اختلاف التصديق فجعل نوعا واحدا لاشتراكها في طريق الكسب والتصديق نوعا آخر لعدم اشتراكه معها ولا الى
ما قال العضل المدققين ان المراد بكون التصديق نوعا مخالفا للتصديق عدم اتحاده مع التصديق نوعا **قوله** وثانيهما يعبر عنه
بالتصديق التصديق لا يخلو اما ان يكون مطابقا للواقع اولا والاول لا يخلو اما ان يقبل الزوال فهو التقليد والا فهو اليقين
والثاني الجهل المركب وغير الجازم الظن وهو عبارة عن العلم الراجح والمرجوح لانه يتعلق بقضية واحدة والنسبة الواحدة
يستحيل ان تكون راجحة ومرجوحة واعلم ان المصنف العلامة قدس سره جعل التصديق قسما من العلم والادراك لا كما زعم البعض
ان التصديق كيفية غير ادراكية يلحق عقيب الادراك واستدل عليه بوجهين الاول انا اذا شككنا في قضية ثم حصل لنا التصديق
بها لا يتغير الالتفات الاول فعلم انه ليس بادراك والجواب ان النسبة من حيث كونها مشكوكة او مذعنة معلومة بنحوين من
الادراك الاول تخييل والثاني الشك والاذعان والاول لا يتبدل بتبدل الثاني فهو باق في حالتي الشك والاذعان
وببقائه يبقى الالتفات فان قلت يلزم على هذا ان يكون للنسبة الجزئية صورتان متخالفتان بالنوع في الذهن وهو

محال لان الصورة متحدة مع ذي الصورة بالذات قلت قد عرفت فيما سبق ان العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة
في الذهن المتحدة مع ذي الصورة الثاني انا كثيرا ما نذعن القضايا اثر ما نشك فيها فلا يزيد على ادراكاتنا الحاصلة
لنا حين الشك ادراك آخر حين الاذعان بل حالة اخرى يعبر عنها بالتصديق وفيه انه يزيد الادراك التام بالنسبة
ويزول الادراك المتردد ثم لا يزيد صورة اخرى فالحق ان التصديق كيفية ادراكية كالتصور وقسمة العلم الى التصور
والتصديق قسمة حقيقية لا مجازية كما اشرنا اليه بل التصديق اقوى انحاء الانكشاف والتصور من اضعفها فكيف
يذهب وهم عاقل الى انه ليس بعلم وادراك على انه قد صرح المحققون ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي
واهل اللغة قاطبة يعبرون عن معنى الاذعان والقبول الذي هو المعنى بالتصديق بالعلم حيث يقولون علمت زيدا
قائما وظاهر انهم لا يريدون بالعلم المتعدي الى المفعولين الا التصديق والاذعان ثم ان العلم عند العقلاء اجل الكمالات
الباقية ببقاء النفس الناطقة ولا شك ان التصديقات اليقينية اشرف من التصورات فاذا انحصر العلم في التصورات
لزم ان يكون غير العلم اجل منه في الكمالية وهذا باطل قطعا وقد صرح الشيخ في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من الشفاء
بكون التصديق علما وكونه متفاوتا بالشدة والضعف بحدوث الانكشاف التام وامكان احتمال النقيض وضعفه كما يعلم بالمراجعة اليه
ما قال في الاشارات ما نصه قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق مثل علمنا بان كل مثلث فان زواياه
مساوية لقائمتين فيفهم ان من المعلومات ما يعلم تصورا ساذجا ومنها ما يعلم بالعلمين التصور والتصديق وهي القضايا المصدقة وان لم يتعرض الشيخ لتقسيم
العلم في الاشارات فعلا انما لم يتعرض لشهرة ان العلم ينقسم الى التصور والتصديق ومنحصر فيهما وذكر فيه ان المعلوم لا يتعلق به التصديق الا مع التصور
والتصور قد يتعلق به بدونه انتهى ثم انه قال في النجاة كل معرفة وادراك فاما تصور واما تصديق وهذا نص على كون
التصديق علما قوله ايقاعا وانتزاعا اعلم ان لفظ الايجاب والسلب والايقاع والانتزاع والاسناد كل واحد منها قد
يطلق على النسبة التامة حملية كانت او شرطية اتصالية او انفصالية وقد يطلق على ادراك تلك النسبة على وجه الاذعان
ولما كان هذه الالفاظ موهمة بحسب اللغة ان للنفس بعد تصور النسبة فعلا وصدورا منها زعم اكثر المتأخرين ان الحكم
فعل من افعال النفس والحق ما قال شارح المطالع ان الحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ والتحقيق انه
ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو من مقولة الكيف
كيف لا وقد ثبت في الحكمة ان الافكار ليست موجدة للنتائج بل هي معدات النفس لقبول صورها العقلية عن واهب
الصور ولولا ان الحكم صورة ادراكية لما صح ذلك قوله وقد فسر الحكم بوقوع النسبة ولا وقوعها ظاهر هذا التفسير لا يصح
الا على رأي المتأخرين ضرورة ان وقوع النسبة يغاير النسبة نفسها وهم قد قالوا بالنسبة التقييدية التي هي مورد الوقوع

والا وقوع وسموها النسبة بين بين وسيجي تقريره ههنا مع ما فيه انشاء الله تعالى ويمكن ان يراد بوقوع النسبة نفس الوقوع
الذي هي النسبة التامة الخبرية ثم ان النسبة التامة الخبرية من حيث انها متحققة بين الطرفين مع قطع النظر عن حصولها
في الذهن تسمى بالوقوع واللاوقوع ومن حيث انها حاصلة في الذهن تسمى بالايقاع والانتزاع فالتغاير بينهما اعتباري
كما نص عليه العلامة التفتازاني في بعض كتبه **قوله** واما التصديق فهو على قول الحكماء عبارة عن الحكم المقارن للتصورات
هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول لانه لا ريب ان التصديق حقيقة واقعية محصلة وليس من الحقائق الاعتبارية فهو ليس الا شيئا
واحدا لا مجموع اشياء والمجموع المركب من التصورات الثلثة او الاربعة لا شك في كونه امرا اعتباريا اذ هذه التصورات
ليست بعضها محتاجا الى البعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحد مع بعض حتى يكون التصديق
مركبا منها تركيبا ذهنيا وما قال البعض الاعلام ان جميع اجزاء التصديق موجودة فلا وجه لكونه من الاعتباريات ففيه نظر
لان كون المركب اعتباريا لا يتوقف على كون اجزائه اعتبارية بل المركب الاعتباري عبارة عما لا يكون بين اجزائه احتياج
وان كان كل جزء منها موجودا في الخارج اذ لا كون وحدة حقيقية بل بمجرد اعتبار العقل كالعسكر من الافراد والعشرة
من الاحاد وعلى ما ذكره هذا البعض يلزم ان يكون الحجر الموضوع بجنب الانسان مركبا حقيقيا لكون كل جزء منه موجودا
في الخارج فتامل ولا تزل قال السيد المحقق قدس سره تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتياز كل واحد منهما عن
الآخر بطريق خاص يستحصل به ثم ان الادراك المسمى بالحكم ينفرد بطريق خاص يوصل اليه وهو الحجة المنقسمة الى اقسامها و
ما عدا هذا الادراك له طريق واحد يوصل اليه وهو القول الشارح فتصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة
الحكمية يشارك سائر التصورات في الاستحصال بالقول الشارح فلا فائدة في ضمها الى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا
من العلم المسمى بالتصديق لان هذا المجموع ليس له طريق خاص فمن لاحظ مقصود الفن اعني بيان الطرق الموصلة
الى العلم الملتبس عليه ان الواجب في تقسيمه ملاحظة الامتياز في الطرق فيكون الحكم احد قسميه المسمى بالتصديق لكنه
مشروط في وجوده الى ضم امور متعددة من افراد القسم الآخر كما قال فالتصورات الثلث الخ واعلم ان التصديق
على هذا التقدير نوع من العلم مباين للتصور بالذات لا بحسب المتعلق فقط كما زعم المتأخرون اما اولا فلان لوازم
التصور والتصديق مختلفة واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات والقول بانه يجوز ان يكون اللوازم
لوازم الصنف او الوجود لا يخلو عن التحكم وما قيل ان اللوازم معلولة للملزومات واختلاف المعلول يستلزم
اختلاف العلة لامتناع صدور الكثير عن الواحد ففيه انه يكفي لصدور الكثير كثرة الجهات والحيثيات فغاية ما لزم
من اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار وهذا غير مجد اذ المقصود اثبات التغاير النوعي واما ثانيا

فلان التصديق ينقسم الى الشديد والضعيف وهما مختلفان نوعا واذا كان اقسام التصديق مختلفة فالتصور والتصديق
مختلفان بالنوع بالطريق الاولى والمتأخرون لما قالوا بتغايرهما بحسب المتعلق واتحادهما بحسب الماهية والحقيقة اورد
عليهم ان اختلاف المتعلق يوجب اختلاف اللوازم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وبان اتحاد العلم يوجب
اتحاد المعلوم وفيه ان اتحاد العلم كما يوجب اتحاد المعلوم كذلك اتحاد المعلوم يوجب اتحاد العلم ايضا والحق ان هذه المفاسد انما
تلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم ثم ان ههنا اشكالا مشهورا تقريره ان التصور قد يتعلق بالتصديق وقد تقرر عندهم ان
العلم عين المعلوم انما التغاير بينهما بالاعتبار فيلزم اتحاد التصور والتصديق بالذات والمفروض انهما نوعان متباينان وقد صرحوا
بانه اذا تعلق التصور والتصديق معا بشئ واحد يلزم اتحادهما نوعا والا يلزم كون الشئ الواحد نوعين مختلفين واجيب عنه
بوجوه منها ان تعلق التصور بكل شئ لا يستلزم تعلقه بكل وجه فيجوز ان يكون تعلق التصور بكنه التصديق محالا وهذا ليس بشئ
لما اشرنا اليه سابقا من ان منع امكان تصور حقيقة امكانية مكابرة محضة وما قيل حاصل الاشكال لزوم صدق شرطيتين
متنافيتين ولا يجب صدق الشرطية بصدق المقدم ففيه ان تنافي تاليهما مسلم لكنه لا يستلزم تنافيهما الا ترى انهم جوزوا استلزام
المقدم المحال النقيضين فيجوز ان يكون تعلق التصور بالتصديق محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر فتأمل ومنها ان
اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم التصوري وفيه انه لما جوز انكشاف المباين بالمباين في نحو من العلم فعدم تجويزه في
النحو الآخر تحكم قال بعض المحصلين لو كان التصور والتصديق عندهم نفس العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل
الذي هو متحد مع المعلوم لورد الاشكال لكنهم جعلوا اياهما نوعين من العلم ولا يلزم من اتحاد الجنس مع الشئ اتحاد انواعه معه
لاشتمالها على فصول زائدة والجنس وان وجب حمله على الفصل لكنه يكون عرضا عاما له فلا يلزم من اتحاده اتحاده وانت
تعلم ان اتحاد العلم مع المعلوم لا يمكن الا بان يتعلق به تعلقا نوعيا ولا يمكن تعلقه بالمعلوم الا بتعلق احد نوعيه به وتعلق احد
نوعيه اعني التصور مثلا بالمعلوم مستلزم لاتحاد ذلك النوع مع النوع الآخر على تقدير كونه معلوما على انه اما ان يمكن تعلقه
بالتصديق والمصدق به اولا يمكن والثاني باطل بالبداهة الغير المكذوبة والا يبطل قولهم التصور لا حجر فيه فيتعلق بكل شئ
وعلى الاول لا يخلو اما ان يكون التصور المتعلق بالتصديق مثلا علما اولا يكون والثاني باطل بالبداهة وعلى الاول يلزم
اتحاد العلم الذي هو التصور مع التصديق والمصدق به فيلزم الاشكال واما قوله ولا يلزم من اتحاد الجنس الخ فلا يخفى سخافته
لان الجنس الذي فيه الكلام ههنا اعني العلم اتحاده مع المعلوم مستلزم لاتحاد احد نوعيه معه قطعا فيلزم اتحاد احد نوعيه مع
النوع الآخر كما عرفت آنفا وقوله والجنس وان وجب حمله الخ في غاية السقوط لانا نقول لو كان الجنس متحدا مع الشئ مع
قطع النظر عن تحققه في ضمن النوع واما لو كان متحدا معه بعد تحصله بالفصل فيلزم من اتحاده اتحاده كما لا يخفى على من له

درايته بلية قوله والامام الرازي يقول الخ ظاهره مبني على تربيع اجزاء القضية وما قال بعضهم ان الامام الرازي يزعم انه مبني
على تثليث اجزائها ويمكن ان يقال المراد بتصورات الاطراف تصور الطرفين اعني تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به كما يدل
عليه قوله فاذا اخذت الخ وبالجملة التصديق عند الامام مجموع التصورات اجزاء القضية كما يفهم من كلام الملخص فعلى تقدير
تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم والله اعلم بنظير
من قوله وتصورات الاطراف ان المعتبر في التصديق جزءا عند الامام هو التصور الساذج المقابل للتصديق فتصورات الاطراف
تصورات ساذجة مقابلة له كما زعم العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق تبعا للشارح القطبي ان المعتبر في التصديق شطرا
او شرطا هو التصور المطلق المرادف للعلم لئلا يلزم تقوم الشيء بنقيضه او اشتراطه به اذ ليس شيء من تصورات الاطراف ادراكا
مطلقا بل كل منها ادراك مخصوص في نفسه والا لصدق على باقي التصورات ايضا وايضا التصور على تقدير كونه
جزءا للتصديق جزء خارجي له فلا يمكن ان يكون المطلق بما هو كذلك جزءا منه ويكون تخصيصه بانضمام الحكم كتخصيص
الحيوان بالناطق فالتصديق على تقدير تركبه من التصورات مركب خارجي والتصورات الثلثة او الاربعة اجزاء خارجية
له وهي متباينة ومباينة للكل كاجزاء السرير فان كل واحد من قطع الخشب ليس بسرير ولا يلزم منه تقوم الشيء بنقيضه
واما عدم الحكم فهو صفة عارضة للتصور الساذج خارجة عنه كما صرح به السيد المحقق قدس سره والمعتبر في التصديق ذاته فهو
ليس بمعتبر الا في مفهومه ومفهومه ليس بمعتبر في التصديق اذ كم من مصدق لا يعرف مفهوم التصور فمفهومه ليس بمعتبر في
مفهومه ولا في مصداقه بل مصداقه معتبر فيما صدق عليه التصديق بالجزئية او الشرطية ولو لم يجز ان يكون المصدق عليه
احد المتقابلين جزءا للمقابل الآخر لامتنع ان يكون الشيء جزءا لغيره قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق
ان التصور والتصديق من الامور الذهنية وكل ما اعتبر فيها من المحصلات الفصلية لها وجوز تحصلها من الامور العدمية
فمطلق الحضور الذهني بمنزلة جنس التصور والتصديق وقيد عدم الحكم والحكم بمنزلة فصلها والنوع البسيط اذا كان متقوما
الشيء مباين او شرطا له كان تمامه كذلك ولا يجوز اخذ جنسه بدون فصله في تقويمه او شرطه وليس فصل الشيء كالصفة
العارضة له الخارجة عن ذاته وانت تعلم ما فيه من الوهن والسخافة اما اولا فلان قوله التصور والتصديق الى آخره
صريح في ان التصور والتصديق من الامور الاعتبارية التي تحصلها بمحض الاعتبار والا لا معنى لكون كل ما اعتبر فيها من
المحصلات الفصلية لها ولا لتحصلها من الامور العدمية اذ الحقائق المتاصلة الواقعية لا يمكن ان تحصل وتتقوم
من الامور العدمية اما على تقدير وجود الكلي الطبيعي في الخارج فظاهر واما على تقدير كونه غير موجود فيه فلان الامر العدمي
انما يثبت للشيء بالقياس الى ملكته وكل ما يثبت للشيء بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا وايضا الامر العدمي لا يمكن ان

يكون منتزعا عن نفس الذات اذ لا شك ان للملاحظة الملكة مدخلا في انتزاعه واما ثانيا فلان كون عدم الحكم فصلا للتصور
الساذج يستلزم كونه امرا عدميا او مصداق الفصل نفس ماهية النوع بل عدم الحكم تعبير عن الفصل وكثيرا ما يعبرون عن
الفصول الحقيقية بالامور العدمية فتحقق ان عدم الحكم ليس ذاتيا للتصور الساذج واذا لم يكن ذاتيا فلا اشكال وعارض
الجزء او الشرط لا يكون جزءا او شرطا واما ثالثا فلان النوع البسيط لا يمكن ان يكون جزءا ذهنيا للشيء اصلا بل انما يكون
جزءا خارجيا له فلا يلزم من اعتباره في التصديق اعتبار عدم الحكم فيه ضرورة ان جنس الجزء الخارجي وكذا فصله لا يجب
ان يكون معتبرا في الكل فلا يلزم ما الزم وتامل لكلامه وجهات احصله **قوله** ويقال لهذا المعنى الرابطي الحكم تارة اعلم
ان النسبة التامة الجزئية الرابطة بين الموضوع والمحمول حكاية عن امر واقعي ايضا ففي صورة الشك والوهم والتخييل
تتصور تلك النسبة من حيث انها رابطة بين الموضوع والمحمول وفي صورة التصديق والاذعان يعلم من حيث انها حكاية عن
امر واقعي فتلك النسبة من حيث انها رابطة تسمى نسبة حكمية ومن حيث انها حكاية عن امر واقعي تسمى حكما فقد تحقق في القضية
نسبتان متغايرتان بالاعتبار وما زعم المتاخرون من تحقق نسبتين متغايرتين بالذات فيستظهر بطلانه ان شاء الله تعالى
وقد يقال ان النسبة الواحدة باعتبار تعلق الادراك بها بدون الاذعان من المعلومات التصورية وتسمى بالنسبة الحكمية وباعتبار
تعلق الاذعان بها من المعلومات التصديقية وتسمى بالحكم واورد عليه بانه يلزم على هذا ان يكون متعلق التصديق بعينه متعلق
التصور وذلك خلاف ما تقرر عندهم مع ان القضية من حيث هي هي مع قطع النظر عن ان يكون مصدقا بها مشتملة
على الحكم اي النسبة التامة الجزئية التي هي مناط الحكاية عن امر واقعي **قوله** ليس الا ادراك المعنى الرابطي من حيث انه حكاية عن
امر واقعي وقد عبر عنه المتاخرون بادراك وقوع النسبة او لا وقوعها بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمراد
بالادراك في قولهم ادراك وقوع النسبة الاذعان وكانهم اصطلحوا على انهم يعبرون عن الاذعان بادراك وقوع النسبة او لا
وقوعها فلا يرد ما قال المحقق الدواني انه يلزم عليهم دخول التخييل لانه ايضا ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وقد يقال لو لم
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة مشتمل على المحكوم عليه وبه ونسبة بينهما فههنا تصديق وحكم آخر وهو ان تدرك
النفس ان النسبة بين تلك النسبة وبين واقعة واقعة فيلزم هناك تصديق ثالث وهكذا فيلزم ان يتوقف حصول
حكم واحد على احكام غير متناهية واجاب عنه السيد المحقق قدس سره في حاشية شرح المطالع بان المدرك بعد ادراك النسبة
بين الطرفين امر اجمالي اذا عبر عنه بالتفصيل يظهر فيه تصديق آخر وشنع عليه صاحب الافق المبين تشنيعا بليغا حيث
قال من المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما يدخل هو اليه ولم يبال من ان يجعل الحرفي اذ هو آلة ورابطة بين
الحاشيتين محكوما عليه بذاته فزعم ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الملحوظة بالعرض على معنى ان هناك امرا مجملا

ينفصل العقل الى نسبة يحكم عليها بالوقوع وسلبه الى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وارجع البياض عرضا وليس الى ان
البياض عرض مطابق للواقع او ليس البياض عرضا مطابقا للواقع وفيه زيغ عن الحق وحيود عن الصناعة اذ كيف يحكم على
ما لا يلحظ بالذات او يحلل الشيء الى ما هو خارج عنه لازم له انتهى ولا يخفى ان غرض السيد المحقق قدس سره ان النسبة التامة الخبرية البسيطة
يعبر عنها بهذه العبارة التفصيلية اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فمراده بالاجمال البساطة وبالتفصيل التعبير
بالعبارة التفصيلية وليس الغرض ان النسبة حين كونها رابطة بين الطرفين محكوم عليها بالوقوع وسلبه ولا ان النسبة
تنحل حقيقة الى هذه القضية اعني قولنا النسبة واقعة او ليست بواقعة نعم لو لوحظ المعنى الرابطي من حيث انه معنى من
المعاني يصير امرا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه ثم ان كلام صاحب الافق المبين صريح في ان هذه القضية اعني قولنا
النسبة واقعة او ليست بواقعة لازم لقولنا البياض عرض مثلا فقد لزم كون المعنى الرابطي اذ هو آلة رابطة محكوما عليه
بالوقوع وسلبه ولا يمكنه الاعتذار بان المعنى الرابطي مستقل في هذه الملاحظة لاصراره في كتبه على ان المعنى الغير المستقل
لا يمكن ان يكون مستقلا باي اعتبار اخذ لامتناع انسلاخ الشيء عما هو ذاتي له نعم صيرورة المعنى الواحد مستقلا وغير مستقل
باختلاف الملاحظة ممكن عند السيد المحقق وغيره من المحققين فيمكنه مثل هذا الاعتذار ايضا على تقدير لزوم هذه القضية
يلزم تحقق قضايا غير متناهية ضرورة امتناع انسلاخ اللازم عن الملزوم ثم ان قوله فليس الا بادراك المعنى الرابطي نص على
ان متعلق التصديق ليس الا النسبة الحاكية لكونها معلومة بالذات فان قلت النسبة من المعاني الحرفية التي لا تلاحظ
بالاستقلال انما هي آلة لملاحظة حال الطرفين ومتعلق التصديق يجب ان يكون امرا مستقلا بالمفهومية فانما يتعلق التصديق
بالامر المجمل الملحوظ بالنظر الاستقلالي الذي هو مفاد الهيئة الحملية قلت ذلك الامر المجمل الذي هو مفاد الهيئة الحملية
اما مشتمل على النسبة الحاكية الغير المستقلة بما هي كذلك فليس بمجمل بل هو نفس القضية المفصلة او غير مشتمل على النسبة الحاكية
الغير المستقلة فهو منخرط في سلك المفردات والحقائق التصورية لا يمكن ان يتعلق به التصديق على ان الخبير آمنه عن القضية
ولا يخطر ببالنا الامر المجمل اصلا واستقلال متعلق التصديق ليس ضروريا والامر هنا عليه والحق ان التصديق لا يتعلق
الا بالنسبة الحاكية من حيث هي كذلك واما المحكي عنه فهو وان كان في بعض الصور متعلقا بالذات كما اذا تحققت الحكاية
بعد التصديق لكن تعلق التصديق ليس كليا الا انه في الاكثر معلوم بالعرض بواسطة الحكاية وهي عنوان له ومرآة لملاحظته
فهو متعلق بالعرض وكونه مقصودا بالذات لا يستلزم تعلق التصديق به فان مدار تعلق التصديق ليس الا كون الشيء
معلوما بالذات لا كونه مقصودا كذلك على انه لا يمكن القول بتعلق التصديق بالمحكي عنه في الكواذب اذ ليس لها محكي عنها
والا لم تكن كواذب ولعلك تتفطن بما ذكرنا ان ما قال بعض المدققين تبعا للصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ان التصديق

تتعلق ولا بالذات بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما ليس بشیء لان التصديق لا يصلح لان يتعلق
الا بما هو حكاية والموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما ليس حكاية عن شیء اصلا بل الحكاية ليست الا النسبة
التامة الخبرية بما هي كذلك فهي متعلق التصديق بالذات **قوله** والامام الرازی يزعم الخ هذا صريح فی ان الحكم عند الامام ادراك
النسبة الحكمية مع انه قد نقل عنه انه فعل من افعال النفس وما قال بعض المدققين ان الحكم عنده من قبيل العلم والا لزم
تركب التصديق الذی هو العلم من العلم وغيره وما اشتهر عنه فلعله نشأ من اشتراك لفظ الاسناد ونحوه بين المعنى اللغوی و
الاصطلاحی فتوجيه القول بالايقاع بتأمله واعلم انه قد اعترض على مذهب الامام بوجوه منها ما قال بعض المدققين ان اجزاء
التصديق يجب ان يكون علوما تصورية لان العلم منحصر فی التصور والتصديق وجزء التصديق لا يمكن ان يكون شيئا
غير العلم او علما تصديقيا ولا شك ان التصورات كلها بديهية عند الامام ومن الضروريات انه اذا حصل جميع اجزاء الشیء
بالبداهة يكون الكل ايضا بديهيا فيلزم ان يكون جميع التصديقات بديهية مع انه لا يقول بذلك ويرد عليه ما قال بعض
الاعلام انه يجوز ان يكون جميع اجزاء الشیء بديهية ويكون الكل نظريا حاصلا بجميع الاجزاء بالحركة وترتيبها وايضا يرد على
هذا ان لا يكون شیء من التصورات مكتسبا بالحد بجريان الكلام فی اجزاء الحد بانها اما بديهية او نظرية على الاول يلزم من
بداهتها بداهة الكل ضرورة ان بداهة جميع اجزاء الشیء يستلزم بداهة الكل وعلى الثانی الكلام فی اجزائه والكلام فيها اما
ان يتسلسل او ينتهی الى اجزاء بديهية فيلزم بداهة المركب منها ثم بداهة المركب من المركب الا ان يقال ما ذكره المورد جدل
مع الامام حيث زعم ان بداهة جميع اجزاء الشیء يستلزم بداهة الكل حيث قال التعريف بالاجزاء تحصيل الحاصل ويقال
بداهة جميع الاجزاء الخارجية للشیء يستلزم بداهة المركب لان وجود المركب بعينه وجودات الاجزاء وانما الفرق بينهما باعتبار
عروض الوحدة وعدم عروضها فحصول الاجزاء بعينه حصول المركب لا ريب ان التصديق على تقدير تركبه من التصورات
مركب خارجی كما اوما اليه ومنها انه يستلزم ان يكون التصديق مكتسبا من القول الشارح والتصور من الحجة اما الاول
فلان الحكم اذا كان غنيا عن الاكتساب ويكون تصور احد طرفيه كسبيا كان التصديق كسبيا فيكون اكتسابه من القول
الشارح واما الثانی فلان الحكم لا بد وان يكون عنده تصورا مع اكتسابه عن الحجة واجيب بانا لا نسلم ان تصور احد
الطرفين كسبی عنده لان التصورات كلها بديهية عنده ولو سلم فله ان يلتزم على مذهبه كون بعض التصورات كالحكم
مكتسبا عن الحجة ومنها ان التصديق هو المكتسب عن الحجة وليس المكتسب عنها مجموع التصورات والحكم فذلك المجموع ليس
بتصديق ومنها ما ذكرنا سابقا ومنها ان الادراكات الثلثة والاربعة علوم متعددة فلا يندرج تحت العلم الواحد
الذی جعل مقسما واجاب عنه بعض المدققين بان الوجود والوحدة متساوقان اذ ما من موجود الا وله وحدة فالتصور

وان كان عنده علوما متعددة لكن لما كان له نحو من الوجود لكونه من الكيفيات النفسانية يجب ان يكون له نحو من الوحدة
على ان التصديق عنده مركب كما صرح به في الملخص والتركيب بدون اعتبار الوحدة ممتنع وانت تعلم ان العلم حقيقة واحدة
محصلة بخلاف التصديق على تقدير كونه مركبا من التصورات الثلثة او الاربعة اذ وحدته على هذا التقدير اعتبارية محضة
فكيف يندرج تحت العلم الذي وحدته حقيقية وكون التصديق من الكيفيات النفسانية وان كان صحيحا في الواقع لكنه
لا يصح على ما ذهب اليه الامام اما اولا فلان الحكم عنده فعل والتصديق عنده مركب من الفعل وغيره والمركب من الفعل
وغيره لا يكون كيفا واما ثانيا فلانه لو سلم ان الحكم عنده ليس بفعل فلا ريب ان التصديق عنده مركب من عدة امور والمركب
من امور متعددة لا يمكن ان يكون كيفا وكون التركيب ممتنعا بدون اعتبار الوحدة مسلم لكنه لا يستلزم كون المركب واحدا
حقيقيا حتى يندرج تحت العلم هذا ما يظهر الان ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا **قوله** فصل التصور والتصديق ثم ان اعلم انهم
قالوا ليس كل واحد من التصور والتصديق بديهيا ولا نظريا لانه لو كان الكل من منهما بديهيا لما احتجنا في تحصيل شيء
من العلوم الى نظر وفكر ولو كان الكل نظريا لزم الدور او التسلسل وهما محالان اما الاول فلزوم توقف الشيء على
نفسه بمرتبتين او بمراتب واما الثاني فلزوم استحضار امور غير متناهية عند قصد تحصيل المطلوب فبعض من كل منهما بديهي
والبعض الآخر نظري وههنا كلام من وجهين الاول ان هذا الدليل موقوف على حدوث النفس اذ على تقدير قدمها
يمكن ان تحصيل علوم غير متناهية في الزمان الغير المتناهي وتحصيل المطلوب من مباديه القريبة فان قلت لا بد حين قصد
تحصيل المطلوب من الالتفات الى مباديه فيلزم الاستحضار قطعا قلت حصول المبادي تفصيلا غير لازم كيف والكون
من المعدات لا يجب اجتماعها مع المعلول قال المحقق الدواني في حواشي شرح الشمسية الاستدلال على تقدير قدم النفس
ايضا تام اذ على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء بالكنه واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء
من الاشياء بالوجه اما الملازمة الثانية فظاهرة ضرورة ان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر فاذا لم يحصل كنه لم يحصل وجه
واما الملازمة الاولى فلان حصول كل شيء بكنهه مسبوق بحصوله بوجه اذ الشيء ما لم يعلم ولا بالوجه لا يمكن اكتسابه وحصوله
بالوجه على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين منه في الاكتساب وانما يتصور الشروع
في كسب كنهه من ذلك الحد من الزمان وذلك الحد زمان متناه فلا يمكن الاكتساب فيه وتفصيله انا فرضنا ان كنه شيء مثلا
حصل للنفس من الازل الى الآن فنقول هذا محال لان اكتساب كنهه انما يتصور بعد معرفته بوجه ما وذلك الوجه
مباديه الغير المتناهية نظرية على ذلك التقدير فحصول ذلك الوجه موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد معين منه
في الاكتساب ثم من ذلك الحد من الزمان لا يمكن اكتساب كنهه الا في زمان متناه من جانب المبدأ فلا يمكن حصول كنهه

قد فرضناه حاصلا هف وهذا يجري في كل كنه يفرض حصوله واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء من الاشياء
بالوجه الا ان كل وجه كنه لشيء ما وردعليه ولا بان اذكر انما يجري في التصورات واما في التصديقات فكلا واجيب بانه
على تقدير نظرية الكل لا يحصل تصور الشيء بالكنه ولزم منه ان لا يحصل تصور الشيء بالوجه ايضا واذا لم يحصل التصور
مطلقا لم يحصل التصديق ضرورة ابتناء التصديق على التصور وفيه ان الفيدان ههنا دعويين لا توقف لاحدهما على
الآخر فلو فرض نظرية التصديقات باسرها مع كون بعض التصورات ضرورية فالبيان في التصديقات يتوقف على حدوث
التعسف ثم اعترض ثانيا بان الوجه في تصور الشيء بالوجه والكنه في تصور الشيء بالكنه مقصودان بالعرض ومتصوران بالذات على
تكمن في الكنه وذي الوجه فلو كان الوجه في تصور الشيء بالوجه متصورا بالوجه او بالكنه لكان المقصود بالعرض مقصودا
بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض في قصد واحد وتصور واحد فتصور الوجه في تصور الشيء بالوجه ليس
تصورا بالكنه حتى يسبقه تصور الوجه بالوجه وينتقل الكلام الى الوجه الثاني وهكذا فيلزم ان لا يحصل التصورات باسرها بل
تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور كنه الوجه بحيث يكون مرآة لملاحظة ذلك الشيء فعلى تقدير نظرية الكل يحصل ذلك
التصور بصرف الزمان من الازل الى حد معين منه في حصول مبادئه التي هي عرضيات لذلك الشيء وبالجملة الكلام في
امتناع التصور بالكنه مسلم وفي امتناع التصور بالوجه غير مسلم وهذا الوجه قد افاده بعض المدققين وفيه نظر لانه ان اراد ان تحصل كنه الوجه
يكون كنهه حاصلا من دون سبق طلب وكسب فهو مختص بالبديهيات ولا يمكن على تقدير نظرية الكل اصلا وان اراد حصوله
بعد طلب وكسب كما يدل عليه قوله فعلى تقدير نظرية الكل لم فيلزم سبق المعرفة بالوجه فيكون هذا التصور مقصودا ولم يبق
مرآة لملاحظة وثالثا بانه يجوز ان يكون مبادي الكنه والوجه مشتركة واجيب بان المرآة والمرئي في تصور الشيء بالكنه
متحدان بالذات ومتغايران بالعرض وفي تصور الشيء بالوجه متغايران بالذات ومتحدان بالعرض فكيف يتصور ان يكون
مبدء واحد مشتركا بينهما فضلا عن مبادي غير متناهية وفيه ما قيل ان الوجه قد يكون مركبا من اجزاء الشيء اعني كما انها مباد
للوجه مباد للكنه ايضا كما اذا كان الوجه رسما تاما ولم يدل دليل على امتناع حصول الكنه من الرسم وايضا يجوز ان يكون
الوجه حاصلا من وجه وهو من وجه وهلم جرا الوجه يكون حد الذي الوجه فتأمل والتحقيق انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن
حصول شيء بالكنه ولا بالوجه اذ لا يمكن حصول شيء على هذا التقدير الا بالطلب والكسب ولما كان طلب المجهول المطلق محالا
فلا يمكن الا بعد ان يعلم المطلوب بوجه من الوجوه وهذا لا يمكن الا بعد العلم بوجه سابق والكلام فيه الكلام فلا يكون شيء معلوما
الثاني ان تمام الدليل موقوف على امتناع اكتساب التصديق من التصور والا جاز ان يكون جميع التصديقات
نظرية وبعض التصورات ضرورية ويكتسب التصديقات النظرية من التصورات الضرورية وما قال الشيخ في فصل المخرج

من منطق الشفا ليس يمكن ان يتنقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق شيء فان ذلك المعنى ليس حكمه وجوده وعدمه
حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فانه ان كان التصديق يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى مدخل
في ايقاع ذلك التصديق بوجه فان وقع التصديق علة له وليس يجوز ان يكون الشيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه
فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في حاله فلا يكون موديا الى التصديق بغير شيء واذا قرن
بالمعنى وجودا او عدما فقد اضيفت اليه معنى آخر فليس بواحد وغاية ما لزم منه ان لا يكون الشيء علة لشيء حالتي الوجود و
العدم بل لابد من الاقتران باحدهما والزم منه ان لا يقع بالمفرد كفاية لجواز ان يكون المعنى علة حالة الوجود فقط من غير
ان يوخذ الوجود جزءا من العلة قال المحقق الدواني الاحالة الى البداهة اسلم من تكلف الاستدلال على هذا الدعوى لانه
مع ما فيه من التوقف على امتناع اكتساب التصديق من التصور ثم على حدوث النفس على ما هو المشهور لا يتم الا بدعوى البداهة
في مقدمات الدليل واطرافها وذلك كاف في نفي كسبية الكل فلا حاجة الى الدليل عليه ثم لابد من دعوى البداهة في ثبوت
الاحتياج الى الفكر وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم البداهة الكل فظهر ان الاستدلال الآخرة يؤول الى دعوى البداهة
في المطلوب فليكتف بها ولا فيه نظر الا ان يقال انه لو تم لدل على عدم صحة استدلال ما اذ لابد في كل استدلال من دعوى
البداهة في مقدماته واطرافه فليكتف بها اولا على ان البداهة المقدمات والاطراف لا يوجب البداهة المطلوب حتى يكتفي بدعوى
البداهة في المطلوب لان دعوى البداهة في مقدمات هذا الدليل واطرافها يستلزم دعوى بداهة المطلوب لانه في قوة دعوى
ان بعض التصورات والتصديقات ضرورية كما لا يخفى ولا يلزم هذا في كل دليل بل الا ان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف
العنوان فدعوى بداهة المقدمات والاطراف لا يستلزم دعوى بداهة بعض التصورات والتصديقات والحق ان المدعى
بديهي غير محتاج الى البيان فضلا عن التبيان والدليل المذكور على هذا الدعوى من التنبيهات الخفية عن نفس المدعى
كما لا يخفى لاولي النهى **قوله** فانا محتاجون الخ انما احتاج الى هذا التنبيه لان الامام الرازي ذهب الى بديهية جميع التصورات
وانقسام التصور الى البديهي والنظري في حيز الخفاء عنده **قوله** والتصديق ايضا قسمان انقسام التصديق الى قسمين
ضروري لا سترة فيه **قوله** وثانيهما نظري المفتقر اليه الخ اعلم ان المشهور ان البديهي ما لا يتوقف حصوله على النظر و
النظري ما يتوقف حصوله عليه واورد عليه بان ما من علم الا ويمكن ان يحصل بغير النظر والفكر لان صاحب القوة القدسية
يعلم المطالب كلها بالحدس فلم يتوقف حصول شيء من العلوم على النظر اذ التوقف ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد حصول
شيء آخر واجاب عنه المحقق الدواني بانا لا نسلم ان التوقف ما ذكرتم فانهم جوزوا تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد شخصي
على سبيل التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول المعلول بكل منهما لو حصل ابتداء ثم اذا وجد باحدى العلتين

لا يمكن حصوله بالعلة الاخرى ولا ريب انه يمكن حصول المعلول بدون كل واحد منهما لامكان وجود الاخرى فلو كان التوقف
ما ذكرتم لم يكن شيء منهما علة اذ العلة هي ما يتوقف عليه الشيء ههنا بل المتوقف هو الامر المصحح لدخول الفاء ولا شك انه يصح
في الصورة المذكورة ان يقال تحقق تلك العلة فتحقق المعلول وكذا اذا حصل العلم بالكسب يصح ان يقال وجد
الكسب فحصل العلم وان امكن حصول ذلك العلم بغير هذا الطريق واورد عليه بعض المدققين بان هذا الجواب مبني على جواز
تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام والحق ما ذهب اليه المحققون من انه لا يجوز فان خصوصيتا العلتين ملغاة
في التوقف والترتب والموقوف عليه في الحقيقة انما هو القدر المشترك منهما اذ المعلول لا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله
بدونه وهذا مبني على توهم كون النظر والحدس علتين مستقلتين لحصول الشيء بمعنى الموقوف عليه التام والحق ان النظر والحدس
ليسا علتين مستقلتين لحصول الشيء بمعنى الموقوف عليه التام بل الموقوف عليه التام هو مجموع علل حصول الشيء والنظر
انما هو من اجزاءه ومتمماته فتجويز استناد الشيء اليهما ليس تجويز استناد شيء واحد الى علتين مستقلتين وتوهم كونهما علتين مستقلتين
فلا ريب ان العلوم عبارة عن الشيء من حيث هو هو وحصولات متعددة متغايرة ولا باس في استناد الواحد بالعموم الى العلل
المستقلة فظهر ان هذا الجواب غير مبني على جواز تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام بل مناطه على ان التوقف بمعنيين
احدهما التوقف الحقيقي والثاني العلاقة المصححة لدخول الفاء والماخوذ في التعريف التوقف بالمعنى الثاني وايراد حديث
تجويز تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي استشهاد على كون التوقف في كلامهم مستعملا بمعنى الترتب تامل وقد يجاب بان
المراد بالحصول في تعريف النظري مطلق الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله
على النظر وهو بان يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه وهو بان لا يتوقف
جميع افراد حصوله عليه ولا يخفى ان هذا لا يصلح توجيها لكلام القوم اذ على هذا لا يتم استدلالهم على ابطال نظرية الكل
وايضا يبطل قولهم مبادي البرهان يجب ان يكون ضرورية ومنتهية اليها ومصادرات الهندسية ضرورية والحق ان البداهة
والنظرية صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض كما يجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى فالعلم الحاصل بالنظر موقوف عليه وهو
غير العلم الحاصل بدونه بالشخص فليس علم واحد يمكن حصوله تارة بالنظر واخرى بغيره ثم انه لا فرق بين التوقف والاحتياج
والافتقار اصلا اذ قد يطلق هذه الالفاظ ويراد بها المعاني الحقيقية لها وقد يطلق ويراد بها العلاقة المصححة لدخول الفاء
فما قال المحقق الدواني ان من عرف البديهي والنظري بما لا يحتاج في تحصيله الى نظر وفكر وما يحتاج في تحصيله اليهما فالازم
عليه ان فاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد يصدق عليه انه يحتاج في تحصيل المطالب الى الفكر قطعا لا يدرك
محصله وغاية التوجيه ما قال بعض المدققين ان منشا البداهة والنظرية على التعريف الاول حال العلم اي الحصول في الخبر

وهو لا يختلف باختلاف العالم فانه في نفسه اما يتوقف على النظر او لا يتوقف عليه وعلى التعريف الثاني حال التعليم اي التحصيل و
هو يختلف باختلاف العالم فيجوز ان يكون تحصيل علم واحد متوقفا على النظر وغير متوقف عليه باعتبار العالمين فتحصيل الفاقد
للقوة القدسية موقوف على النظر بخلاف تحصيل صاحب القوة القدسية فهو نظري بتحصيل الفاقد بديهي بتحصيل صاحب القوة
القدسية ولا يخفى ان تحصيل العالم المعين للمعلوم المعين كما يمكن بالنظر يمكن بغير النظر ايضا لجواز حدوث القوة القدسية
فلا معنى لتوقف التحصيل على النظر اللهم الا ان يوخذ الضرورة بشرط الوصف **قوله** مفتقرة الى نظر وفكر اشارة الى ترادفهما
وقال المحقق الطوسي هما كالمترادفين ولعل وجهه ان الملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر دون الفكر والمشهور ان الفكر عبارة
عن الانتقال التدريجي والنظر الملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن ذلك الانتقال وعلى هذا هما متغايران بالذات
قوله عبارة عن ترتيب امور حاصلة اراد بالامور ما فوق الواحد فان الجموع الواقعة في تعاريف الفن يراد بها ذلك **قوله**
ليتادى ذلك الترتيب الى تحصيل المجهول اورد عليه بانه يخرج عنه التعريف بالمفرد كالتعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها
واجيب عنه تارة بان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات وهي مركبة لاشتمالها على الذات والصفة وفيه ان الفصل ليس
مشتقا بل المشتق تعبير عنه في التعريف ووحده لا يكون تعريفا بالمشتق على انه لا ترتيب بين الذات والصفة اذ المشتق انما
يدل عليهما مرة واحدة وتارة بان التعريف بالمفرد لا ينضبط انضباط التعريف بالمركب ولا يوجد فيه الحركة الثانية لان المعاني
المفرد لما استحضرت في الذهن فليس في الذهن بعد استحضارها حركة تعقل ولذا لم يلتفتوا اليه وخصوا النظر بما هو معتبر فيه ومن
ثمه قال الشيخ التعريف بالمفرد نزر خداج اي قليل ناقص واعلم ان المطلوب لا بد وان يكون معلوما للطالب بوجه ما والا لزم
طلب المجهول المطلق فاذا اراد تحصيل مجهول توجهت النفس الى ما قصدت علم المطلوب به سواء كان من جهة بديهيا او
كسبيا ثانيا ولم يكن شيئا منهما وتنتقل في اصوله المخزونة عندها فتلاحظ مناسبا للمتحركه ولا تراه مناسبا فتاخذه الى ان تجد
مبادي المطلوب وهذا هو الحركة الاولى ثم تنتقل منها بان ترتبها ترتيبا موديا الى المطلوب وهذا هو الحركة الثانية وتقابلهما
نسبة تقابل الحركة الصاعدة والهابطة ثم انه قد يتحقق ان النفس تكون متشعرة للمطلوب بوجه من الوجوه ثم تنتقل الى المبادي
فقد تترتب منها الى المطلوب فتتحقق الحركة الثانية فقط دون الاولى وقد يتفق انها تتحرك من المطلوب الى المبادي وتنتقل منها
اليه دفعة فتتحقق الاولى فقط وقد يتفق انها تنتقل الى المبادي تدريجا ثم منها الى المطلوب كذلك وبالجملة قد يكون الانتقال الاول
دفعيا والثاني تدريجيا وقد يكون بالعكس وقد يكونان دفعيين وقد يكونان تدريجيين فذهب القدماء الى ان الفكر عبارة
عن مجموع الحركتين فاذا انتفت احدهما يتحقق البداهة عندهم اذ مناط النظرية على تحققهما وانما لم يعد هذا القسم من الاقسام
لشدة ندرته فتامل وذهب المتاخرون الى ان الترتيب اللازم للحركة الثانية واورد عليهم بلزوم الواسطة اذا تحققت

الاولى بدون الثانية لانتفاء الترتيب وعدم اندراجه تحت قسم من اقسام البديهي وما قيل الحصر في الاقسام المشهورة استقرائي
وهذا ايضا بديهي الصدق تعرضه عليه وانا لم يعد منه للندرة ليس بشيء اذ لو كان بديهيا لارتفع الامان عن البديهيات ولكان
البديهي كثير الغلط او كثير ما يقع الخطاء في الحركة الاولى وايضا يفوت فائدة التقسيم واما ان يريد مجرد الاصطلاح على
تسميته بديهيا فلا يجدي نفعا وذهب قوم الى انه عبارة عن الحركة الاولى فقط ورد بانه اذا تحققت الثانية بدون الاولى
لزم الجمع بين البداهة والنظرية ولعل الحق ان الفكر عبارة عن الحركة في المعقولات لتحصيل المجهول سواء تحقق مجموعهما
او احدهما فمدار النظرية على تحقق الحركة ومدار الضرورة على انتفائها راسا وبالجملة مدار النظرية على تحقق الواسطة في العلم
فاذا تحقق احدهما تحققت الواسطة في العلم فيتحقق النظر واما التنبيه فهو واسطة في الالتفات دون العلم ثم ان اطلاق الحركة
على الفكر كما شاع مسامحة تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس لان الحركة يقتضي ان يكون المتحرك في كل ان فرض من زمان الحركة
فردا من المقولة التي فيها الحركة ولا يكون ذلك الفرد في الآن السابق ولا في الآن اللاحق متحققا والآنات المفروضة غير متناهية
فلذلك الافراد وليست جميعها موجودة بالفعل لامتناع انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين ولا بعضها موجودة دون بعض
معدومة للزوم الترجيح من غير مرجح فهي ليست موجودة الا بالقوة مع ان العلوم المتحققة في الفكر متناهية موجودة بالفعل
لا سيما في الانتقال من المبادي الى المطالب وما قال البعض المدقق ان الالتفات والملاحظة عبارة عن حصول
الصورة التي حصلت في الخزانة في المدركة بعد ما زالت عن المدركة فما فيه الحركة ههنا هذه الصورة بهذا الاعتبار
وهي امر متجدد ولها افراد غير متناهية بالقوة وان كانت من حيث انها حاصلة في الخزانة امرا ثابتا ولها افراد متناهية
فالقول بنفي الحركة ههنا نشا من قلة التفكر كيف وفي الفكر انتقال من المطالب الى المبادي ومن المبادي الى المطالب
على سبيل التدريج ففيه نظر لان المعلومات التي تقع فيها الانتقالات لما كانت متناهية فملاحظاتها ايضا متناهية وعلى ما ذكره
هذا البعض يكون ما فيه الحركة الملاحظة وافرادها متناهية حسب تناهي المعلومات الخ ونه وايضا الصور الغير المتناهية اما
ان يكفي وجودها الفرضي لانكشاف المعلوم فيلزم ملاحظة مراتب لا يتناهى في زمان متناه او لا يكفي فلا يكون المعلوم ملاحظا في
زمان الفكر على ان صور المعلومات متخالفة فكيف يحصل منها فرد واحد متصل منطبق على اجزاء الزمان لما ثبت ان المتصل
الواحد لا ينحل الى اجزاء متخالفة بالحقيقة فتكون المعلومات موجودة بالفعل فتكون متناهية فالتحقيق ان ليس ههنا حركة
حقيقة بل تدريج يشابه الحركة واما قوله كيف وفي الفكر الخ فان اراد بان الفكر يقع في الزمان فمسلم لكنه غير مستلزم لمطلوبه
وان اراد ان فيه تدريجا منطبقا على متصل غير قار فغير مسلم بل فيه انتقالات دفعيات ما بين كل انتقالين منها زمان كما هو
فصل اياك ان تعض الخ قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات صواب الترتيب في القول الشارح ان يوضع الجنس اولا ثم

تقييدا بانفصال عن هيئة الترتيب كتحصيل للجزء او صورة وحدانية يطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود
في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيأة ان يكون الشرائط بينهما في الكم والكيف والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون وضع
المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيأة ان يكون من ضرب منتج والفساد في البابين ان يكون بخلاف ذلك ثم قال انما اسند
الاصابة الى الصورة وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصديقات الساذجة لا تنسب
الى الصواب والخطاء لم يقارن حكما واستعمال المواد التي لا يناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب هيأة البتة اما
بقياس بعض الاجزاء الى بعض واما بقياسها الى المطلوب فاما المواد القريبة اللائقة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد
فيها نفسها دون الهيئة والترتيب لا لاختصاص بها وذلك لما فيها من الترتيب والهيأة بالنسبة الى الافراد والاولى هذا كلام مديد
فيه كلام ستطلع عليه انشاء الله تعالى **قوله** مع انه قد وقع وقوعا لا يمكن انكاره بل الانسان الواحد يناقض نفسه في وقتين
لانا اذا فتشنا عن احوال الناس نجد من انفسنا انا نعتقد امورا متخالفة متناقضة بحسب اوقات مختلفة وذلك لان الاوقات المختلفة
انما هي للفكر واما النتائج فتشتمل على اتحاد الزمان المعتبر في التناقض كما صرح به السيد المحقق قدس سره **قوله** فمن قائل
العالم حادث الخ انما اقتصر على بيان الخطاء في الافكار الكاسبة للتصديقات لكون ظهور الاختلاف بيانه في الافكار الكاسبة
للتصورات **قوله** ويبرهن عليه بقول العالم مستغن عن المؤثر لان التاثير اما في حال الوجود وهو تحصيل الحاصل او في حال
العدم وهو جمع النقيضين والتحقيق ان التاثير في حال الوجود الحاصل بذلك التاثير فلا يلزم الا تحصيل الحاصل بذلك
التاثير ولا قباحة فيه انما المحذور تحصيل الحاصل بتاثير آخر وهو ليس بلازم ثم هذا مذهب اصحاب البحث والاتفاقيين النافين للصانع
واما الحكماء المحققون فهم وان زعموا قدم العالم لكنهم لا يرون وجود العالم بلا سبب موجد حتى ورد انه تخالف بداهة العقل
الحاكمة بامتناع الترجيح من غير مرجح وتفصيل الكلام في هذا المرام يستدعي خروجا عن المقام **قوله** فعلم من ذلك ان
الفطرة الانسانية غير كافية الخ اورد عليه بان وقوع الخطاء في الافكار انما يستلزم عدم كفاية الفطرة المخصوصة لا عدم
كفاية مطلق الفطرة واجيب بانه اذا لم يكف الفطرة المخصوصة لم يكن الفطرة المطلقة ايضا كافية فان ما يلزم الطبيعة
يلزم لجميع الافراد وفيه ان لوازم الطبيعة على نحوين الاول ما يقتضيها الطبيعة بلا شرط ما والثاني ما يكون لازما لها
بشرط ان لا يمنع عنه مانع فالعصمة عن الخطاء من لوازم الفطرة لكنها من النحو الثاني قال المحقق الدواني الخطاء في
النظر واقع كما نشاهده منا ومن غيرنا ولولاه لما تناقض النتائج التي تتادى اليها الافكار فجاءت الحاجة في ذلك الخ
قوله قانون اي قاعدة كلية يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها بان يجعل تلك القاعدة كبرى الصغرى سهلة
الحصول عاصم للذهن عن الخطاء في الفكر يبين فيه طرق اكتساب المجهولات عن المعلومات وهذا القانون هو المسمى بالمنطق

والميزان وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان الحاجة فيها الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية في التمييز بين الخطاء والصواب فرفع الخطاء في الفكر كاف في استلزام الاحتياج الى العاصم وفيها ان القانون انما يعصم عن الخطاء اذا روعي ورعايته لا تمكن الا بعد خلوص الفطرة عن شوائب الوهم لئلا يلتبس الكاذب بالضروري واذا حصل الامتياز بين الكاذب الوهمي والضروري بالفطرة فهي العاصمة والقانون لغو بعد هذا التمييز ثم ان وقوع الخطاء في الافكار الجزئية لا يحوج الا الى عاصم ما سواء كان معرفة طريق جزئي او قانون كلي فلم يثبت الحاجة الى المنطق بل الى الاعم منه وما قيل العلم اليقيني بالجزئيات لا يحصل الا من الكليات فمعرفة الطرق الجزئية لا يمكن الا من الكليات وهي القانون وايضا لما تعسر معرفة الطرق الجزئية باعيانها فلا بد من قانون ففيه انه لا يدل الا على الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية مطلقا وخصوصية حصوله من الكليات ملغاة في الاحتياج اليه وامتناع حصوله من الجزئيات لا يفيد استحالة بعض انحاء المحتاج اليه ولا يلزم منه الاحتياج الى البعض الممكن بخصوصه ولو سلم فلا يلزم من الاحتياج الى القانون الاحتياج الى القانون الذي هو المنطق فان القانون العاصم ليس منحصرا فيه بحيث لا يمكن ان يكون غيره واجيب بان المراد بالاحتياج الامر المصحح لدخول الفاء ولما امتنع بعض افراد المحتاج اليه وانحصر تحققه في القانون فقد ترتب العصمة عليه وايضا المنطق عبارة عن القانون العاصم ولما لم يوجد قانون آخر نسب الحاجة اليه قوله لان المنطق يعرف حقائق الاشياء الخ انت تعلم ان معرفة حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر وانما هو شان خالق القوى والقدر قال الشيخ في التعليقات نحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص و اعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقائق الاعراض مثال ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر انما عرفناه شيئا له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا في موضوع و ليس هذا حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك ليس حقيقة الحيوان بل خاصية او لازم والفصل الحقيقي لا ندركه ولذا يقع الخلاف في ماهيات الاشياء لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفناه انه مخصوص من خاصية او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفناه اولا ثم توصلنا الى انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسب لها الى اشياء عرفناها معرفة او من عارض لها او لازم ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا او صفة ليست لسائر المحركين ثم تتبعنا خاصة خاصة فتوصلنا الى

ايضا وكذلك لا نعرف حقيقته الاول انما نعرف منه صفة يجب له الوجود وما يجب الوجود وهذا اللازم من لوازم الحقيقة ونعرف بواسطته وهذا اللازم لوازم اخرى
كالوحدانية وسائر الصفات انتهى وقد نص في رسالة الحدود بصعوبة الاتيان بالحدود الغير الحقيقية فضلا عن الاتيان بالحدود الحقيقية و
سيجيء نقل كلامه ان شاء الله تعالى **قوله** فلانه قسطاس المستقيم القسطاس بالضم والكسر الميزان او اقوم الموازين او هو ميزان
العدل اي ميزان كان كالقسطاس وهو رومي معرب كذا في القاموس **قوله** ومن ثم يقال له العلم الآلي اعلم ان بعض
الناس قد ظنوا ان المنطق اذ هو آلة العلوم وخادمها لا يكون علما من جملتها وهذا ليس بشيء لان المنطق علم في نفسه وآلة
بالقياس الى سائر العلوم واطلاق العلم الآلي عليه جامع للاعتبارين قال المحقق الطوسي في شرح منطق الاشارات المنطق
فيه هل هو علم ام ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضيه تحصيل
شيء مطلوب بما هو حاصل عند الناظر ويعين عليه والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي
هي حقائق الموجودات فلا محالة يكون علما ما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات
اذ هو ايضا علم آخر خاص مباين للاول فالقول بانه آلة العلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه ليس آلة لجميعها
حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيأة انتهى والحاصل ان من ظن
ان المنطق ليس بعلم ان اراد انه ليس بعلم داخل تحت العلم بالمعقولات الاولى فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون علما مطلقا
وان اراد انه ليس بعلم مطلقا فلا ريب في بطلانه لانه علم باحوال المعقولات الثانية من حيث يقتضي تحصيل مجهول نعم لو
اصطلح احد على ان لا يطلق لفظ العلم الا على ما يبحث فيه عن اعيان الموجودات لا يكون المنطق علما لكن الاصطلاح
لا يجدي نفعا **قوله** لكونه آلة لجميع العلوم اي لسائر العلوم فلا يرد انه لو كان المنطق آلة لجميع العلوم لكان كل علم
محتاجا الى المنطق فيلزم كون المنطق محتاجا الى نفسه والى منطق آخر فيلزم الدور او التسلسل وذلك لتخصيص بعض العلوم
بالاحتياج الى المنطق قال بعض المحققين من المنطق ما هو ضروري ومنه ما هو نظري لا يعرض فيه الغلط لكونه متسقا منتظما
كالنسب بين المفهومات المفردة ونقائض القضايا في الصدق والحمل وكالنسب بين القضايا في الوجود والتحقق وكلا القسمين
مستغن عن المنطق ومنه ما هو نظري يعرض فيه الغلط فيستفاد من القسمين الاولين بلا دور ولا تسلسل **قوله** لا سيما
للعلوم الحكمية اعلم انه لو كان المنطق خارجا عن اقسام الحكمة النظرية فكونه آلة للعلوم الحكمية ظاهر ولو كان داخلا تحت
الحكمة الالهية كما يفهم من كلام اكثر الرؤساء فيقال لما كان البحث فيه من جهة الايصال وكان غير مقصود بالذات
فرع عن الحكمة وجعل وسيلة اليها **قوله** ولذا يلقب بالمعلم الاول لانه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة الى الفعل
لا لانه اجمل القول اجمال المتقدمين وفصله المتأخرون تفصيل الشارحين والحق السبق فيفضل التمهيد كذا في الملل والنحل

قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق وقد حافظ على شرطية المصنفين واحترز فيه عن الزيادة على ما يجب كلوازم
المتصلات والمنفصلات والاقترانيات الشرطية التي لا ينتفع بها لا في الدنيا ولا في الآخرة وامثالها مما زاده المتأخرون
وعن النقصان عما يجب كالصناعات الخمس فان الاصلح النقص فيها المتأخرون بحذف البعض اصلا وراسا كالجدل والخطابة والشعر
وايراد البعض تبركا كالبرهان والمغالطة واعلم ان الشيخ قد بالغ في تعظيم شان المعلم الاول وتفخيم قدره حيث قال انظروا
معاشر المتعلمين هل اتى احد بعده زاد عليه واظهر فيه قصورا واخذ عليه مأخذا مع طول المدة وبعد العهد بل كان ما
ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح ثم قال ومقدار شان افلاطن وان افلاطن الالهي فان كانت
بضاعته من الحكمة ما وصل الينا من كتبه وكلامه فقد كانت بضاعته من العلم مزجاة ولعل الحق ما قال الشيخ المقتول
وشراح كلامه ان المعلم الاول وان كان كبير القدر عظيم الشان بعيد الغور تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه
يفضي الى الازراء باستاذيه وكذا الفاضل الشيخ ابو على لعلم ان الاصول التي بسطها وشيدها المعلم الاول مأخوذة عن
افلاطن وانه ما كان عاجزا عن ذلك **قوله** حد المنطق وتعريفه لان الشئ الذي يحتاج فيه الى المنطق يكون غايته عرضه
ويحصل بذلك العلم بغايته وهو تصوره برسمه فيطلق التعريف على الحد تغليبا والمراد بالحد الحد اللغوي والا فانما علم من
انه علم بقوانين الخ رسم له بالقياس الى غايته وانما رسم بهذا الاعتبار لكونه اخص تعلقا ببيان الغرض قال المحقق
الطوسي في شرح الاشارات رسوم الشئ تختلف باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب
ذاته مقيسا الى غيره كفاعله او فاعله وغايته او لشئ آخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء خزفي او خزفي كذا وكذا وهو رسم له بحسب
ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم له بالقياس الى غايته ولما كان المنطق علما في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من
العلوم فيجب كون احد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غايته ولذا
رسم بذلك الاعتبار **قوله** فصل موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية له ولنوعه ولنوع عرضه الذاتي بان يكون
موضوع المسئلة نفس موضوع العلم ويثبت له ما هو عرض ذاتي له او نوع موضوع العلم موضوع المسئلة ويثبت له ما
هو عرض ذاتي له او ما يعرضه لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم او يجعل نوع عرضه الذاتي موضوع المسئلة
ويثبت له ما هو عرض ذاتي له او ما يعرضه لامر اعم بشرط المذكور قال الشيخ في برهان الشفاء الموضوعات هي الاشياء التي
لا يبحث في الصناعة الا عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها اعراض
ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه وعوارضه فقوله عن الاحوال المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التي ليست اعراضا
ذاتية لنفس موضوع العلم بل عوارض ذاتية لانواعها او لانواع اعراضه كما صرح به المحقق الدواني وما قال بعض المدققين

لاخلاف لاحد في ان العارض للشيء لامر اخص عرض غريب ولا في ان ما هو عرض غريب لموضوع العلم لا يناسب ان
يبحث عنه في العلم فالاعراض الذاتية في تعريف الموضوعات هي الاحوال المنسوبة وذكرها بعدها للبيان واما العوارض
الذاتية في تعريف المسائل فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد الموضوع المعروض على الاطلاق فان
العارض الذاتي منها ما يشمل افراد الموضوع على الاطلاق كالتحيز للجسم ومنه ما يشملها على التقابل كالزوجية للعدد وليس
بشيء اذ مرادهم بقولهم الاعراض الغريبة لا يبحث عنها في العلم ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بان تجعل محمولات لما
هي اعراض غريبة بالقياس اليه كيف ولم يجز البحث في العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه مطلقا لزم ان لا يكون
موضوع المسئلة الا ما هو موضوع العلم دون نوعه واعراضه لان الاعراض الذاتية للموضوع اعراض غريبة لنوعه
لان عروضها للنوع بواسطة الامر الاعم وقد نص الشيخ في الشفاء على ان محمولات المسائل يجب ان تكون اعراضا
ذاتية لموضوعاتها واما قال بهمنيار في التحصيل لو كانت الاعراض الغريبة يبحث عنها في العلوم لكان يدخل كل علم
في كل علم وصار المنطق ليس في علم مخصوص لكان العلم الجزئي كليا ولما كانت العلوم متباينة فمراده بالاعراض الغريبة
التي حكم بعدم جواز البحث عنها العوارض الغريبة لموضوع العلم وموضوعات المسائل مطلقا كيف ولا يلزم من
تجويز البحث عن العوارض الغريبة لموضوع العلم اذا كانت اعراضا ذاتية لانواعه او انواع اعراضه لا دخول الابحاث
المتعلقة بانواع الموضوع او انواع اعراضه ولا قباحة فيه فقد ظهر انه لا يجب قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية
لنفس موضوعه كما هو المشهور واما ما قال المحقق الدواني ان موضوع العلم كما قد يكون عين موضوع المسئلة
وقد يكون جزءه كذلك محمول العلم يكون عين محمول المسئلة وجزءه وعلى التقديرين يرجع البحث الى العوارض الذاتية
لموضوع العلم اما على الاول فظاهر واما على الثاني فان المحمول على ذلك التقدير هو المفهوم المردد بين محمولات
المسائل المتقابلة اي احد الامرين منها وذلك المفهوم المردد عرض ذاتي لموضوع العلم فاورد عليه بوجهين الاول
ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل من الامور الاعتبارية والبحث انما يكون عن الاحوال الحقيقية واجيب بانه
ان اريد بالامور الاعتبارية الامور الاختراعية فعدم البحث في العلم عن تلك الاحوال مسلم لكن ليس المفهوم المردد
بين محمولات المسائل من هذا القبيل لكونه منتزعا عن منشأ صحيح اعني محمولات المسائل وان اريد بها ما لا يكون
موجودة بانفسها فسلم ان المفهوم المردد من هذا القبيل لكن لا يلزم منه ان يكون الاحوال المبحوث عنها امورا عينية
والثاني انه يلزم ح ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات لكونها اعراضا غريبة لموضوع العلم واجيب بان
كون محمولات المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لا يوجب ان لا يكون مقصودة في المسائل كيف وانها اعراض

ذاتية لموضوعات المسائل ما قال الشيخ في برهان الشفاء ان الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل الصناعة البرهانية
فمراده ان الاعراض الغريبة لموضوعات المسائل لا تكون مطلوبة بالبرهان وفيه ان ارتكاب القول بالمفهوم المردد مبني
على انه لا يجوز البحث في العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه وان محمولات المسائل قاطبة ليست اعراضا ذاتية لموضوع
العلم فالقول بتجويز البحث في العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه غير صحيح على هذا التقدير والحق انه على تقدير عدم
جواز البحث في العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه مطلقا وكون المقصود اثبات المفهوم المردد بين محمولات المسائل
لا تكون محمولات المسائل مقصودة بالذات وهو خلاف ما يشهد به الضرورة العقلية واعلم انه قال بعض المدققين
من المتأخرين ان المعتبر في موضوع العلم نفس الطبيعة من حيث هي لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص فما يلحقها
من حيث العموم او الخصوص عرض ذاتي لها من حيث هي وان كان عرضا غريبا لها من حيث العموم او الخصوص مثلا
موضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث هو لا من حيث العموم او الخصوص فما يلحقه من حيث العموم كالتحيز او من حيث
الخصوص كالقوة اللامسة اعراض ذاتية للطبيعة من حيث هي وان كانت اعراضا غريبة للطبيعة العامة او الخاصة فان العارض
للامر الاخص ان اعتبر اتحاد ذلك الاخص مع المعروض ولو بالعرض فهو من الاعراض الذاتية وان اعتبر خصوصية الاخص
العارضة له من حيث الخصوصية فهو من الاعراض الغريبة وهذا لا يجري في العارض للامر الاعم فان الامر الاعم بوحدته الجهة
متحد مع الاخص بالذات او بالعرض والاخص ليس كذلك وتحقيقه ان موضوع العلم هو حقيقة الجسم الطبيعي مثلا من حيث
انها سارية في الافراد جميعها او بعضها فيبحث في العلم عما هو عرض ذاتي لموضوعه بهذه الحيثية فبعض عوارضه الذاتية
تلحقه من حيث هو سار في جميع الافراد كالحيز الطبعي والشكل الطبيعي وبعضها يلحقه من حيث هو سار في بعض الافراد
كقوة اللمس وامتناع الخرق فما ظن انه عارض للامر الاخص فهو ليس بعارض للامر الاخص هذا كلامه وفيه كلام من وجوه
الاول ان الطبيعة من حيث هي اعم من الطبيعة من حيث الخصوص فالعارض الذي عرض للاخص بالذات عارض
لها من حيث الخصوصية فلا يكون عارضا لها بالذات فان قلت الطبيعة من حيث هي ليست بواحدة ولا كثيرة و
متحدة مع الواحد والكثير ومعروضة بالذات لما يعرض الواحد والكثير قلت الماهية من حيث هي وان لم تكن واحدة
بالشخص ولا كثيرة بالكثرة الشخصية لكنها واحدة بالطبيعة والا كانت لا شيئا محضا والواحد بالطبيعة لا يصلح لعروض
العوارض العارضة للاخص من حيث هو كذلك لا بعد تخصيصه بخصوصية فلا يكون هذه العوارض اعراضا ذاتية لها الثاني
ان ما ذكره لا يتم الا اذا كان موضوع العلم ذاتيا لموضوع المسألة واما اذا كان موضوع المسألة نوع العرض الذاتي
لموضوع العلم فلا يتم اصلا لان ماهية الموضوع ليست متحدة مع نوع عرضه الذاتي بالذات فعوارضها ليست عارضة لها

بالذات الثالث انه اذا جعل المحمولات في المسائل عوارض ذاتية لموضوع العلم فلا يخلو اما ان يكون جعل المحمولات للمسائل
من حيث انها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم فلم يكن المسائل مقصودة اذ لم تتعلق القصد الا بمعرفة حال موضوع
العلم اما من حيث انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل من حيث هي كك فتقدم البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع
العلم الرابع انه قد صرح الشيخ في الشفاء ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا تجب ان تكون محمولة عليه بالمواطاة فعلى تقدير
كون موضوع المسئلة العرض الذاتي الغير المحمول بالمواطاة على موضوع العلم او عرض عرضه الذاتي كك محمولها عرض عرض
لا يتمشى هذا الكلام لان هذه المحمولات ليست بعارضة لطبيعة موضوع العلم اصلا الخامس انه ان اراد بالطبيعة السارية في
بعض الافراد الطبيعة السارية في بعض الافراد الخاصة بخصوصها فما يعرضها بالذات ربما لا يكون عرضا ذاتيا الا للاخص
فقط فيكون بالقياس الى الاعم عرضا غريبا وان اراد بالطبيعة السارية في بعض الافراد اي بعض كان فما يعرض للاخص
بخصوصه بالذات لا يكون عرضا ذاتيا بالقياس الى الطبيعة المطلقة اذ لا يكون عارضا لها الا بتخصيصها في ضمن ذلك
الاخص فالظاهر ان تعريف المتاخرين حيث لم يأخذوا فيه الا الاعراض الذاتية للموضوع محمول على المسامحة اعتمادا على
ما فصل في مقامه **قوله** فموضوع المنطق المعلومات التي تشتمل المعلومات التصورية والتصديقية فلا يلزم تعدد موضوع
المنطق واعلم ان هذا مذهب المتاخرين واما القدماء فذهبوا الى ان موضوعه المعقولات الثانية واورد عليهم انه قد
يبحث في الفن عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية وغيرهما وقد تقرر في مقره ان الموضوع واجزائه
يكون مفروغا عنه واجيب بان للمعقولات الثانية اعتبارين الاول كونها معقولات ثانية والثاني كونها عارضة لمعقولات
ثانية اخرى فبالاعتبار الاول لا يبحث عنها في المنطق وبالاعتبار الثاني عوارض ذاتية لموضوع الذي هو المعقول
الثاني فيجوز ان يبحث عنها وتقع محمولات للمسائل واورد عليه بعض نظار السلم بانه ينتقض في الجزئي والكلي فان الكلية
والجزئية تحملان على العام والخاص والعموم والخصوص من المعقولات الثانية قلت العام والخاص ايضا تجعل محمولا
في المنطق فيلزم الخلف وبالجملة ارجاع المحمولات كلها الى المعقول الثاني العارض لمعقول ثاني الآخر لا يتصور في
بعضها وفي البعض يرجع الى التكلف المستغني عنه واجاب عنه استاذنا العلامة قدس سره بان الاستدلال على
نفي كون المعقولات الثانية موضوع المنطق بان المعقولات الثانية قد تقع محمولات في المسائل المنطقية انما يتم لو ثبت
انها تقع محمولات على المعقولات الاولى في المسائل المنطقية وهذا غير معهود في المنطق اذ لم يعهد بعد مسئلة منطقية يكون
موضوعها المعقول الاول ومحمولها المعقول الثاني فالمعقولات الثانية انما يبحث عنها في المنطق من حيث انها احوال
له قول ثان آخر فاذا قيل في المسائل المنطقية الكلي اما ذاتي او عرضي او ان المعرف اما حد او رسم فليس المسئلة الحقيقية

ان الحيوان ذاتي والماشي عرضي وان الحيوان الناطق حد والحيوان الضاحك رسم حتى يتوهم ان المعقولات الثانية يبحث
عنها في المنطق من حيث انها احوال المعقولات الاولى ولكن ان ارجاع المحمولات في المنطق الى المعقولات الثانية
العارضة للمعقولات الثانية الآخر يرجع الى التكلف لان البحث عن الكلية والجزئية فانما هو لكونهما من عوارض المفهوم وهو
ايضا من المعقولات الثانية والمفهوم ليس مسئلة من مسائل المنطق والتحقيق ان المتاخرين لم يريدوا بقولهم موضوع
المنطق المعلومات التصورية والتصديقية ان مفهوم المعلوم التصوري والتصديقي موضوع المنطق اذ مفهومه ليس موصلا
ولا صالحا للحوق العوارض المبحوث عنها في المنطق ولا ان مصداق ذلك المفهوم موضوع له اذ المعلومات مطلقا ليست
مبحوثة عن احوالها في المنطق بل مرادهم ان موضوع المنطق مصداق ذلك المفهوم من حيث انه معروض للمعقول الثاني
والقرينة على هذه الارادة قولهم موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية لكن لا مطلقا بل من حيث انها موصلة الى
مجهول تصوري او تصديقي وعلى هذا يرتفع الخلاف بينهم وبين القدماء اذ ليس مراد من قولهم موضوع المنطق المعقولات
الثانية ان مفاهيم المعقولات الثانية بدون عروضها للمعلومات موضوع اذ مفهوم الكون ظرف عروضها الذهن ليس
موصلا ولا معروضا للعوارض المبحوث عنها في المنطق بل مرادهم ان الموضوع هي المعقولات الثانية العارضة للمعلومات
من حيث تنطبق عليها وتتعدى احكامها اليها فموضوع كل مسئلة معقول ثان من حيث ينطبق على معلومات هي معروضاتها
ومحمولها معقول ثان آخر ثابت لمعروضات ذلك المعقول الثاني من حيث هي معروضاته سواء كانت تلك المعلومات
معقولات اولى او معقولات ثانية واعلم ان الحيثيات المعتبرة في الموضوعات ليست قيودا لها لان المعروض للعوارض
الذاتية انما هو ذات الموضوع لا الذات الماخوذة مع الحيثية ولان الحيثية لو كانت قيدا للموضوع لما كانت
مبحوثة عنها في العلم مع انه قد يبحث عنها فيه ولا علة للحوق الاعراض الذاتية اذ الحيثية ربما تكون من الاعراض الذاتية
المبحوثة عنها في العلم فلو كانت علة للحوق الاعراض الذاتية يلزم الدور وايضا فان كثيرا من الحيثيات لا يصح فيها التعليل
كحيثية الايصال مثلا فانها ليست علة للحوق الجنسية والفصلية لعروضهما فالحق ان الحيثيات المعتبرة في الموضوعات انما هي
في نظر الباحث فهي اما تعليلية للبحث اي علة للبحث في نظر الباحث فلا يبحث الباحث الا عن العوارض التي تعرض في
نظره من هذه الحيثية او تقييدية للبحث في نظر الباحث بان يكون البحث مقصورا على هذه الحيثية والمحقق لا يجعلها
فتكون مقصرة للبحث على بعض العوارض **قوله** فصل اعلم ان لكل علم وصناعة يحتمل ان يكون عطف الصناعة على العلم
تفسيريا اذ الاطلاق الصناعة بمعنى العلم متعارف فيما بينهم يقال صناعة الميزان وصناعة البرهان قال الشيخ في اول
طبيعيات النجاة العلم الطبعي صناعة نظرية وكل صناعة نظرية فلها موضوع ويحتمل ان يراد بالعلم ما لا يتعلق بكيفية عمل

بل يكون المقصود منه نفس العلم وبالصناعة ما يتعلق بكيفية عمل ويكون المقصود منه ذلك العمل وهي بهذا المعنى على
نحوين الاول ما يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال والثاني ما لا يمكن حصوله الا بمزاولة الاعمال والمنطق ايضا صناعة
بالنحو الاول لكونه متعلقا بكيفية عمل ذهني والحق ان بحث المنطق ليس الا عن احوال المعقولات الثانية التي ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا فهو يشارك سائر العلوم النظرية في الموضوع نعم يخالفها في الغاية ويوافق العلوم العملية في الغاية
اذ الغاية المشتركة فيها هي العمل سواء كان ذهنيا او خارجيا ويخالفها في الموضوع لان موضوعاتها الاعمال والافعال
التي وجودها بقدرتنا واختيارنا والاولى ان يكون تمايز العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان الموضوعات اجزاء العلوم والغايات
خارجة عنها والتقسيم والتعريف باعتبار الجزء اولى منه باعتبار الخارج كما صرح به الصدر الشيرازي في حواشي الكليات
الشفاء **قوله** غاية خارجة عنه مغايرة له وهي مقدمة في التصور على تحصيل ذي الغاية لان تحصيله فعل اختياري
فلا بد من ان يكون مسبوقا بتصور الغاية فمن حق كل طالب لعلم ان يعلم الغاية المترتبة عليه المقصودة منه والا لكان تحصيله
ترتبها عليه والا لكان طلبه عبثا بلا فائدة والجد فيه لغوا بلا عائدة ولما كان غاية علم الميزان الاصابة في الفكر وحفظ
الرأي عن الخطاء في النظر فمن اراد الشروع فيه على وجه البصيرة فلا بد من ان يعلم انه علم بقوانين تعصم مراعاتها الذهن
عن الخطاء في الفكر فان من علمه بهذا الوجه فانه يعلم غايته ويصدق بترتبها عليه واعلم بان الاحتياج اليه بسبب خاص
هو الغاية منه فيخص العلم بكونه مترتبا عليه **قوله** فصل لا شغل بضم الشين وسكون الغين المعجمة او ضمها وفتح الشين وسكون
الغين او فتحهما ففيه اربع لغات **قوله** للمنطقي من حيث انه منطقي انما قيد بالحيثية لان المنطقي ان كان نحويا ايضا فله شغل بالالفاظ
لكن لا من حيث انه منطقي بل من حيث انه نحوي كذا افاد السيد المحقق قدس سره **قوله** كيف وهذا البحث بمعزل عن
غرضه وغايته اذ الغرض للمنطقي الا عن القول الشارح والحجة وكيفية ترتيبهما حتى يوصلا الى مجهول تصوري او تصديقي
وليس الموصل الفاظهما بل معانيهما **قوله** ومع ذلك فلا بد له من الالفاظ الدالة على المعاني اما بالنسبة الى نفسه فلان
العقل مشوب بالتخيل وترتيب المعاني بدون تخيل الالفاظ عسير واما بالنسبة الى الغير فلان الخطاب مع الغير لا بد وان
يكون بلغة من اللغات ولولا ذلك لما احتيج الى اللغة والحاصل ان تعلم هذا الفن متوقف على معرفة بحث الالفاظ لان
التعلم انما يكون بالافادة والاستفادة والافادة والاستفادة موقوفة عليه وبعد تعلمه ان اراد العالم تحصيل مجهول
لشخص آخر فلا بد له من الالفاظ وان اراد تحصيله لنفسه احتاج اليها ليسهل الامر عليه فهذا الفن تعلمه وحصول غرضه
يحتاج الى مباحث الالفاظ خصوصا من اللغة التي دون بها الا انها لما كانت مسائله قانونية اخذوا مباحث الالفاظ
على الوجه الكلي غير مختص بلغة دون لغة واوردوها في مقدمات الشروع لئلا يكون وحشية عن الفن بالكلية ولكنه احتاج

الى تعبيرها واذا دون بلغة اخرى لانه قد يكون تعلمه بلغة ما واستعماله لتحصيل المجهولات بلغة اخرى كذا قال السيد المحقق قدس سره قوله ولذلك يقدم بحث الدلالة والالفاظ في كتب المنطق وليس هذا البحث من ابواب هذا الفن كما يتوهم من كلام الشيخ في اوائل منطق الشفاء حيث قال بعد ما ذكر ان لا احتياج الى الالفاظ انما هو للافادة والاستفادة فاضطرت صناعة المنطق الى ان يصير بعض اجزائها النظر في احوال الالفاظ ولولا ما قلناه لما احتاجت ايضا الى ان يكون له هذه الجزء قوله في الاصطلاح كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر المراد بالعلم مطلق الادراك تصورا كان او تصديقا يقينيا او غير يقيني والصواب ان لا يعتبر اللزوم لان العلم ههنا اعم من البديهي والنظري كما انه اعم من التصوري والتصديقي صرح به بعض المحققين قوله كدلالة لفظ اح اح ومن الطبعية دلالة اخ بضم الهمزة وسكون الخاء المعجمة المشددة على الوجع وبفتح الهمزة على التحسر ودلالة اف على التضجر قوله تضطر باحداث هذا اللفظ عند عروض الوجع في الصدر وطبيعة السامع ايضا تتأدى الى فهم ذلك المعنى عند سماع اللفظ من غير احتياج الى الوضع قوله كدلالة لفظ ديز المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ انما قيد اللفظ بكونه مسموعا من وراء الجدار لما افاد السيد المحقق قدس سره ان اللافظ اذا كان مشاهدا كان وجوده معلوما بحس البصر لا بدلالة اللفظ وانما مثل بلفظ ديز اشارة الى ان خصوصية اللفظ لغو في الدلالة العقلية بخلاف خصوصيتها في الدلالة الوضعية والطبعية واعلم ان حصر الدلالة اللفظية في الثلثة استقرائي ولهذا لم يورد بصورة الحصر وما قيل الدلالة اللفظية اما ان يكون للوضع مدخل فيها او لا والاول الوضعية والثاني اما ان يكون بحسب مقتضى الطبع فطبعية والا فعقلية ففيه ان العقلية ما يكون بالعلاقة العقلية وما لا يكون بعلاقة الوضع والطبع يجوز ان يكون بعلاقة غير العلاقة العقلية فالقسم الاخير مرسل لكونه اخص مما خرج به الترديد بين النفي والاثبات الا ان يقال المراد بيان صورة الحصر في الامور الاستقرائية هو الضبط وتسهيل الاستقراء ثم ههنا اشكال وهو ان فهم المدلول في كل من الدلالات الثلث موقوف على العلم بالعلاقة بين الدال والمدلول وهو موقوف على العلم بهما فيلزم الدور واجيب عنه تارة بان الموقوف على العلم بالعلاقة هو فهم المدلول من الدال والموقوف عليه هو العلم بالمدلول مطلقا وتارة بان العلم السابق هو التصوري والمتأخر هو الالتفات او العلم التصديقي قوله ورابعها غير اللفظية الوضعية اعلم ان السيد المحقق قدس سره انكر وجود الطبعية في غير اللفظية وقال المحقق الدواني دلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل منها ودلالة حركة النبض على المزاج المخصوص ايضا منها فان قلت دلالة حركة النبض على المزاج المخصوص كذا دلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل وغيرهما انما هي باضطرار الطبيعة فيكون المدلول مستلزما للدال استلزاما عقليا فيكون الدلالة عقلية اذ المعتبر فيها علاقة

اللزوم العقلي اعم من ان يكون لمدرك ناشيا من الطبيعة او من غيرها قلت اذا جاز تعيين في الاح اح ايضا فيلزم ان يكون
هذه الدلالة ايضا عقلية والتحقيق انه ان كان العرض المخصوص مستلزما للصوت المعين في الزمان المخصوص للحرارة المعينة
والكيفيات النفسانية لتلك الاحوال استلزاما عقليا كانت الدلالة عقلية والا فلا وكذا تحقق الدلالة الطبيعية ايضا
فان من لا يعرف الارتباط العقلي بين تلك الدوال ومدلولاتها فينتقل اليها بمجرد ممارسة عادة الطبيعة ولا شك ان هذه
الدلالة ليست عقلية لانها ليست مستندة الى العلاقة العقلية حتى لو فرضنا انتفاءها كانت باقية على حالها انتهى والحاصل
انه لا مانع من تحقق الدلالتين من جهتين في مادة واحدة فمن جهة اللزوم العقلي تتحقق الدلالة العقلية ومن جهة ممارسة
عادة الطبيعة تتحقق الدلالة الطبيعية كذا قيل **قوله** فهذه ست دلالات بالاستقراء والظاهر ان المراد منه المعنى اللغوي
كما افاده السيد المحقق قدس سره اذ المقصود ليس الا تفصيل الجزئيات التعدية بحكمها الى تقسيماتها فانه تصور بعد
تحصيل الجزئيات وعرفه الحكماء فليس المراد به المقابل للقياس والتمثيل وهو استدلال الى احكام الجزئيات على حكم كلي
قوله والمنطقي انما يبحث عن الدلالة اللفظية الوضعية اعلم انهم عرفوا الدلالة اللفظية الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ
عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع واحترزوا بهذا القيد عن الدلالة اللفظية الطبيعية واللفظية العقلية و
ارادوا بالوضع وضع ذلك اللفظ في الجملة او وضعه لمعناه لئلا يخرج التضمن والالتزام واورد عليه تارة بان العلم
بالوضع متوقف على فهم المعنى لكونه يتوقف على فهم اللفظ لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى فلو كان فهم المعنى لاجل العلم
بالوضع لزم توقف كل من فهم المعنى والعلم بالوضع على الآخر واجيب عنه بان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف
على العلم السابق بالوضع وذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في الحال بل على فهمه في الزمان السابق قال الشيخ
في الشفاء معنى دلالة اللفظ ان يكون اذا ارتسم في الخيال مسموع اسم ارتسم في النفس معناه فيعرف النفس ان هذا
المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفتت الى معناه فالدلالة هي كون اللفظ بحيث كلما اورده الحس
على النفس التفتت الى معناه وذلك الالتفات انما هو بسبب العلم السابق بالوضع وبان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم
التصوري بالوضع والمراد بالفهم هو العلم التصديقي وتارة بان الفهم صفة للمعنى او للسامع والدلالة صفة للفظ و
بان الصفتان متباينتان لا يجوز تعريف احدهما بالآخر واجاب عنه العلامة التفتازاني بانا لا نسلم ان الفهم ليس صفة
للفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ وانفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية في الباب
ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها
منه الا برابطة مثل ان يقال اللفظ من فهم منه المعنى الآتي الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما اتى محقق

بالدلالة وبعل التحقيق افادة السيد المحقق قدس سره ان الدلالة حالة قائمة باللفظ متعلقة بالمعنى كالابوة القائمة بالاب متعلقة بالابن لا الاحالة قائمة بهما بانا تعرفها مضافا الى الفاعل والمفعول وبانتقال الذهن من اللفظ الى المعنى فمن المسامحات التي لا تلبس المقصود اذ لا ريب في ان الدلالات صفة اللفظ بخلاف الفهم والانتقال لانه ان الذهن الفهم والانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالة فيه فكانه قيل هي حالة للفظ بسببها الفهم المعنى منه وينتقل منه اليه وانما تسامحوا تنبيها على ان المقصود من تلك الحالة انما هو الفهم والانتقال فكانما هو قوله فان الافادة بها الا نجلو ا عن حسن وجه تحقيقه ان الانسان مدني الطبع لطبعه يقتضي التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه ليتشاركوا ويتعاونوا في تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها مما لو انفرد عنهم تعذر معيشته وحصول الاشياء المذكورة متى كان لبعضهم فيتوقف لا محالة على ان يعلم كل احد غيره ما في ضميره والدلالة الطبعية وكذا العقلية غير كافية للفهم المفصل واما الاشارات فايضا الدلالة غير كافية وفي الكتابة مشقة عظيمة فاحتيج في التعليم والتعلم الى الالفاظ الموضوعة بازاء ما في ضميرهم فعلم ان الافتقار انما هو الى الدلالة اللفظية الوضعية فلها الاعتبار في العلوم والمحاورات دون غيرها وبهذا ظهر ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي اذ المقصود من الوضع ليس الافادة لما في الضمير ولا يتعلق القصد بافادة الشيء من حيث تقييده باحد الوجودين وايضا على تقدير وضعها للصور الذهنية يخرج الالفاظ الدالة على المعاني التي لا توجد في الاذهان وعلى تقدير وضعها للاعيان الخارجية يشكل بالالفاظ التي لا توجد معانيها الا في الذهن وايضا ما وضع له الالفاظ لا يجب حصوله في الذهن بل يجوز حصوله بالوجه نعم يجب ان يكون ملتفتا اليه بالذات حين الوضع والاستعمال فان قيل يجوز ان يجعل الوجه مرآة لملاحظة الصورة قلت ظاهر ان الوجه انما يجعل مرآة لملاحظة نفس المعنى لا لملاحظة من حيث انه حاصل في الذهن فما ذهب اليه الشيخ من ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية اول بان المراد بها المعاني من حيث هي هي فان الصورة قد تطلق على الشيء من حيث هو هو كما ان القول بكونها موضوعة للاعيان الخارجية اول بان المراد بالامر الخارجي ما يقابل الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن

قوله على ثلثة انحاء انحصر الدلالة اللفظية الوضعية في هذه الثلث حصر عقلي دائر بين النفي والاثبات واورد بان الخارج مقيد باللزوم فيبقى قسم رابع واجيب بان هذا الشرط خارج عن المفهوم غير معتبر في حد الدلالة الالتزامية وانما هو شرط لتحقق الدلالة **قوله** على تمام ما وضع ذلك اللفظ له انما قال على تمام ما وضع له ولم يقل على جميع ما وضع له اشعارا بالتركيب بخلاف التمام فان مقابله النقص واما الجميع فمقابله البعض وفيه ان كلا منهما مشعر بالتركيب صريحا او كناية لان مقابل التمام النقص ومقابل الجميع البعض وكما ان كل مجموع يشتمل على البعض كذا كل تمام متضمن لما يوجد في الناقص والفرق

بينهما يشبه الفرق بين المجمل والمفصل فالصواب ان يقال لانه اللفظ على ما وضع له مطابقة **قوله** كدلالة الانسان الخ
لے كدلالة لفظ الانسان على المعنى الواحد المتحصل من مجموع الحيوان والناطق فلا يرد ان لفظ الانسان موضوع
بازاء امر مجمل معبر عنه بالفارسية بآدمي وهذا المجمل غير مفهوم الحيوان الناطق لان كثيرا ممن يعلم ذلك المجمل لا يخطر بباله
مفهوم الحيوان الناطق ويحتاج الى تجشم الاكتساب حتى يتصوره ويمكن ان يقال لفظ الانسان موضوع بحسب
الاصطلاح لمجموع الحيوان والناطق فيكون دلالته عليه مطابقة وعلى كل من الحيوان والناطق تضمنا كما قال
الشيخ في اوائل منطق الشفاء ان الحيوان نفسه بحسب الاصطلاح الذي لاهل هذه الصناعة انه جسم ذو نفس حساس
فيكون دلالته على كمال الحقيقة دلالة مطابقة وعلى اجزائها دلالة تضمن **قوله** او على معنى خارج عنه اعلم ان ههنا
اشكالا مشهورا تقريره انه اذا كان اللفظ موضوعا للمعنى وجزئه يكون دلالته على الجزء مطابقة مع كونه دلالة
على جزء المعنى الموضوع له واذا كان موضوعا للملزوم واللازم كان دلالته على اللازم مطابقة مع انه دلالة على
الخارج عن الموضوع له والمشهور في الجواب اعتبار قيود الحيثيات في حدود الدلالات والمحقق العلامة قدس سره
لم يقيد حدود الدلالات الثلث بالحيثيات اما لان الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات يراد في حدودها قيود
الحيثيات ذكرت او لم تذكر واما لان المقصود ليس تعريف الدلالات حتى يبالغ في رعاية القيود وانما المقصود التقسيم
على طريق التعريف فلا باس بترك القيود واهمالها كما في شرح التلخيص وفيه انه لا بد في كل قسم من قيد يميزه عن افراد قسم
آخر بحيث يمكن ان يؤخذ تعريف كل قسم منه واما لانه لا حاجة الى اعتبارها كما قال المحقق الطوسي والعلامة الشيرازي
تبعا للشيخ ان اللفظ ليس له دلالة لذاته على معنى والا لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه اذ ما للشيء لذاته لا ينفك عنه فيلزم
ان لا يوجد في الالفاظ ما هو مشترك وليس كذلك فالدلالة اللفظية تتعلق بارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى
انه لو اطلق واريد به معنى يقال انه دال عليه ولو فهم غيره فلا يقال انه دال عليه وان كان ذلك الغير بازائه واحدا
صالحا للدلالة عليه فاذا اطلق اللفظ المشترك بين الكل والجزء على الكل لم يدل على الجزء لعدم كونه موضوعا للجزء
في هذا الاطلاق واذا اطلق على الجزء يدل عليه بالمطابقة دون التضمن وهكذا اذا اطلق اللفظ المشترك بين اللازم
والملزوم على الملزوم فانما يدل على اللازم بالالتزام وحال اطلاقه على اللازم يدل عليه بالمطابقة وسيجيء تحقيق الكلام
فيه انشاء الله تعالى والحق ان محصل التقسيم ان الدلالة اما على تمام ما وضع له في وضع واما على جزئه في هذا الوضع واما
على الخارج فيه فلا انتقاض اصلا ولا حاجة الى التمحلات التي ارتكبوها في هذا المقام **قوله** لازم للموضوع له المراد باللزوم
بان يمتنع تصور الملزوم بدون تصور اللازم عقلا او عرفا بان يمتنع في مجرى العادة تصور الملزوم بدون تصور اللازم

وہذا اللزوم ليس بمعنى امتناع الانفكاك بل تلاحق واتصال بسببه ينتقل الذهن من الملزوم الى اللازم في الجملة و
لو في بعض الاحيان كما صرح به بعض المحققين فالمراد بالامتناع في مجرى العادة الامتناع في الجملة ولو في بعض الاحيان
ولو اعتبر اللزوم العقلي يلزم خروج اللوازم البعيدة وكذا يلزم خروج المعميات اذ دلالتها على المعاني المقصودة
منها ليست بمطابقة ولا تضمن فهي التزامية مع انه لا لزوم عقلي ههنا ايضا من انواع الدلالات لهي مجازية وليست
بمطابقة اذ دلالتها على ما ليس بموضوع له حقيقة ولا تضمن اذ دلالتها على ما ليس جزءا منه بل خارج عنه فلا بد ان تكون التزامية
مع انتفاء اللزوم العقلي وما قيل في المجازات ايضا لزوم عقلي فان كل مجاز لا بد له من قرينة وفهمه مع القرينة
مستلزم لفهم المعنى المجازي ففيه ان القرينة قد تكون خفية فلا يجب ههنا الانتقال الذهن من المسمى الى المعنى المجازي
وقد يقال الدلالات المجازية داخلة في المطابقة بتعميم الوضع من الشخصي والنوعي وهذا مشكل على مذهب اهل الميزان
وزعم بعض المحققين انها خارجة عن الدلالة اللفظية الوضعية اذ هي ان يفهم المعنى من اللفظ عند سماع العلم بالوضع
والمجاز المشروط في الدلالة الوضعية كلية الفهم وفيه ان المجازات واقعة قطعا واللزوم ذهني ههنا مع كون الدلالة
فيها على الخارج التزاما قوله واللازم ما ينتقل الذهن من الموضوع له اليه فيه ان في لفظ العمى مثلا ينتقل الذهن الى
البصر اولا ثم الى العدم المضاف اليه من حيث هو مضاف وايضا المتضايفان انما يتعقلان معا لا من حيث تقدم
لاحدهما على الآخر بحسب التعقل مع ان كلا منهما مدلول التزامي للآخر فالصواب ان يقال اللازم ما يمتنع الانفكاك
الى الملزوم بدون الالتفات اليه عقلا قوله كدلالة الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة فيه نظر ظاهر اذ لا ينتقل
الذهن من تصور الانسان الى تصورهما مع ان المعتبر في الالتزام اللزوم البين بالمعنى الاخص كما سيصرح
فلا يصلح هذا مثالا للمدلول الالتزامي الا ان يقال هذه مناقشة في المثال او ما قال العلامة التفتازاني في بعض تصانيفه
ان اللزوم بين الانسان والقابلية المذكورة اللزوم البين بالمعنى الاعم والتعريف المذكور اللزوم البين بالمعنى الاخص
واشتراط الاخص يوجب اشتراط الاعم لعدم تحقق الاخص بدون الاعم فيكون معنى الاعم ايضا شرطا والتمثيل للاخص
وبهذا القدر يتم التمثيل ليس بشيء لانه ان اراد بقوله ان اشتراط الاخص يوجب اشتراط الاعم ان اشتراط الاخص يوجب
اشتراط الاعم مع قطع النظر عن تحققه في ضمن ذلك الاخص ايضا فلا يخفى بطلانه وان اراد ان اشتراط الاخص يوجب اشتراط
الاعم المتحقق في ضمن ذلك الاخص فمسلم لكن بهذا القدر لا يتم التمثيل كما لا يخفى قوله وكدلالة العمى على البصر فان
العمى موضوع للعدم المقيد بالبصر والبصر خارج عنه فان اسناده الى البصر مثلا بدون قرينة مجازية قال الله تعالى
فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقال عميت ابصارهم الى غير ذلك من النظائر

والاصل الحقيقة كذا قال المحقق الدواني واعترض عليه بان ارتكاب التجوز والتجريد لازم ولو فرض خروج البصر عن العمى فان العمى هو العدم المنسوب الى البصر فيلزم من اسناده اليه ثانيا التكرار فارتكاب التجريد لازم واجاب عنه بعض المدققين بان المنسوب الى البصر هو نفس العمى وليست النسبة داخلة فيه بل فيما يعبر عنه والا لكان العمى امرا نسبيا و قد اشتهر بينهم الفرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه فالعمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر فالبصر والتقييد به داخلان في هذا المفهوم العنواني وخارجان عن حقيقته البسيطة لما كانت الالفاظ موضوعة للحقائق دون عنواناتها كان دلالة العمى على البصر دلالة على الخارج عن الموضوع له وكان اسناده اليه على سبيل الحقيقة من غير تجريد ومجاز وبهذا ظهر ان ما قال الفاضل اليزدي في حواشي شرح التهذيب ان حال لفظ العمى الموضوع للعدم المقيد بالبصر حال الانسان الموضوع للحيوان الناطق فان الصفة قيد كالمضاف اليه فكما جوز ثمه بدخول القيد ههنا فالظاهر الحكم بدخول ثمه سواء ايضا ليس بشيء اذ قد عرفت ان العمى صفة بسيطة قائمة بالاعمى وحقيقته عدم خاص يعبر عنه بعدم البصر و البصر والتقييد به خارجان عن حقيقته البسيطة واما الانسان فهو موضوع للحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق وليس هناك امران متغايران احدهما المطلق والاخر المقيد كما صرح الشيخ في الهيات الشفاء فقياس احدهما على الاخر قياس مع الفارق مع ان سخافة قوله فان الصفة قيد كالمضاف اليه اجلى من ان يخفى واعلم انهم قالوا دلالة الالتزام مهجورة في العلوم دون المحاورات اذ مدار حسن الكلام عند البلغاء على المعاني المجازية التي اكثرها مدلولات التزامية واستدل عليه الامام الرازي في شرح الاشارات بان الدلالة على جميع اللوازم محالة وعلى البينة منها باطلة لان البين عند شخص لا يكون بينا عند شخص آخر وتعقب عليه المحقق الطوسي بان هذا القدح في المطابقة بعينه فان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف ثم قال والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو لا يجري مجراه ولا يجوز ان يستعمل واما في سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس فهي لا تدل على ماهيات المحدودات الا التزاما واورد عليه المحاكم بان الالتزام ليس بمستعمل في الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس فان المراد بالحد الناقص لم يرد به ماهية المحدود وكذا الراسم بالرسم الناقص لم يرد به ماهية المرسوم والا لكان معرفين تامين بل اراد بهما مفهوميهما المطابقيين وانت تعلم ان الحد الناقص الخالي عن الجنس وكذا الرسم الناقص الخالي عنه من اقسام المعرف قطعا والمعرف ما يكون تصوره سببا لتصور المعرف سواء كان التصور بحسب الحقيقة او بامر صادق عليه فالحد الناقص الخالي عن الجنس وكذا الرسم الناقص الخالي عنه لا بد من ان يدل على الماهية باحدى الدلالات اذ المقصود من التحديد والترسيم ليس الا ان يدل على الماهية كما صرح هو نفسه في بحث التعريف من المحاكمات وظاهر ان هذه الدلالة ليست

مطابقة ولا تضمن فهي التزامية فعلم ان الالتزام ليس بمهجور مطلقا بل مستعمل في الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن
الاجناس والفصول فان لم يكن الحد الناقص لم فان اراد بيان ان الحاد بالحد الناقص لم يرد به تصور ماهية المحدود وحصولها
بالكنه ولا بالوجه الذاتي او العرضي كما يدل عليه قوله بل اراد الخ فهو سفسطة اذ لو اراد الحاد بالحد الناقص وكذا الراسم
بالرسم الناقص مفهومها المطابقين لم يكن الحد حدا ولا الرسم رسما كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وان اراد به ان الحاد
بالحد الناقص وكذا الراسم بالرسم الناقص لم يرد بهما تصور ماهية المحدود والمرسوم بالكنه كما يدل عليه قوله والا لكان حد تام
فهو لا يفيد على تقدير تسليمه لا يجديه نفعا كما لا يخفى على اولى النهى **قوله** وذلك لان الجزء لا يتصور بدون الكل فورد عليه ان الكل
محتاج الى الجزء وجودا وتعقلا فتعقل الجزء وتصوره وكذا وجوده سابق على فهم الكل وتصوره ووجوده واجيب بان التضمن
ليس عبارة عن فهم الجزء مطلقا بل هو فهم الجزء من اللفظ والسابق على الكل انما هو فهم الجزء مطلقا لا فهم الجزء من اللفظ
ورد بانه كما ان فهم الجزء مطلقا سابق على فهم الكل كذلك فهم الجزء من اللفظ مقدم على فهم الكل منه ويشيد اركانه السيد
المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع بان حقيقة الدلالة تذكر المعنى عند اطلاق اللفظ لانما موقوفة على العلم بالوضع و
الحفاظ المعنى في النفس فاذا اطلق اللفظ فلا اشكال ان تذكر المعنى المركب يتوقف على تذكر الجزء اولا والا لكان المعنى بتذكر الجزء
مفضيا مخطرا بالبال بل تذكره بالاستقلال في ضمن الكل والعلم بتقدمه على تذكر الكل ضروري فيكون المطابقة تابعة للتضمن لا
يقال هذا انما يصح في تذكر الكل بالكنه لا في تذكره بالوجه انما عند اطلاق اللفظ لانا نقول كلامنا في المعنى المركب الذي وضع
اللفظ بازائه من حيث خصوصيته فتذكر ذلك المعنى بعينه وعلم وضع اللفظ له فاذا اطلق اللفظ تذكر ذلك المعنى بعينه ولا خفاء
في ان تذكره مشتمل على تذكر جزئه اجمالا في معنى مركب وضع اللفظ بازائه من وجوه تذكر ذلك الوجه عند اطلاقه
لا تذكر شيء من اجزاء المركب الا ان المعنى الموضوع له على هذا التقدير هو ذلك الوجه لا المعنى المركب فان كان ذلك الوجه
المخصوص ايضا مركبا كان تذكره مسبوقا بتذكر جزئه هذا كلامه الشريف وانت تعلم انه انما يتم لو كان المدلول المطابقي
لاحد المفردين مدلولا تضمنيا للمركب مع ان كلا من المدلولين المطابقيين للمفردين انما يفهم لكونه مدلولا للفظ لا لكونه
داخلا في المدلول المطابقي للمجموع والا يلزم تحصيل الحاصل لانه لما تكلم المتكلم بالجزء الاول من المركب فهم معناه ولم
يوجد اللفظ المركب بعد فلو فهم ثانيا في ضمن اللفظ المركب لزم تحصيل الحاصل فتذكر المعنى المركب وان توقف على تذكر
الجزء اولا لكنه ليس مدلولا تضمنيا للمركب بل مدلول مطابقي للجزء وتذكره في ضمن الكل من حيث انه مدلول تضمني للمركب
ليس متقدما على تذكر المركب بل متأخر عنه فلا يلزم كون المطابقة تابعة للتضمن وبهذا انمحى ما قيل ان الدلالة التضمنية فهم الجزء
من حيث هو جزء او فهمه من هذه الحيثية تابع لفهم الكل ومتأخر عنه وما قال السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع

ان التضمن فہم ما صدق علیہ الجزء من حیث ہو لا من حیث انہ موصوف بالجزئیۃ کما ان المطابقۃ فہم ما صدق علیہ الکل من
حیث ہو لا فہم الکل من حیث ہو کل والا لکان فہمہما من اللفظ معا لان الکلیۃ والجزئیۃ متضایفان لا یعقل احدہما الا
مع الاخری فغیہ انہ لا معنی لصدق الجزء علی شئی لم یصر موصوفا بالجزئیۃ لکونہ مصداق الجزء لیس الا من حیث کونہ موصوفا
بالجزئیۃ غایۃ الامر ان ہذہ الحیثیۃ لیست بداخلۃ فی المصداق حتی یکون امرا اعتباریا وکذا المطابقۃ فہم ما صدق علیہ
الکل لا یمکن صدقہ علی شئی لم یصر ذلک الشئی ذا اجزاء وہذا معنی کونہ موصوفا بالکلیۃ واما قولہ فیکون فہمہما من اللفظ
معا فعجیب لان التضایف لیس الا بین مفہومی الکلیۃ والجزئیۃ لا بین ما ہو مصداق للکل والجزء والدلالۃ المطابقیۃ و
کذا التضمنیۃ لیست الا فہم ما یصدق علیہ الکل والجزء وذا لا یتصور الا بعد کون الشئی موصوفا بالکلیۃ والجزئیۃ الا فہم ہذین
المفہومین الاعتباریین ہذا ولعل عند غیری تحقیقا بعد ذلک امرا **قولہ** والتابع لا یوجد بدون المتبوع یعنی ان الدلالۃ
التضمنیۃ والالتزامیۃ لا توجدان بدون المطابقۃ لانہما تابعان لہا اذ لا یکون تحققا الیہ بالذات والجزء وکذا اللازم
انما یکون الالتفات الیہما بالعرض بالتبع والتابع من حیث ہو تابع لا یوجد بدون المتبوع فالتضمنیۃ والالتزامیۃ
لا توجدان بدون المتبوع اعنی المطابقۃ وانما قیدنا بالحیثیۃ احترازا عن التابع الاعم فانہ قد یوجد بدون المتبوع
وفی ہذا البیان کلام مذکور فی الکتب المشہورۃ والاسلم ان یقال التضمن والالتزام یستلزمان الوضع المستلزم للمطابقۃ
فیستلزمانہا قطعا واعلم ان اہل العربیۃ قالوا الدلالۃ مطلقا تابعۃ للقصد والاستعمال فان کان اللفظ مستعملا فی المدلول
المطابقی فالدلالۃ مطابقیۃ وان کان مستعملا فی المدلول التضمنی کانت تضمنیۃ وان کان مستعملا فی المدلول الالتزامی
کانت التزامیۃ ولا یخفی ان الاستعمال فیہما لا یستلزم الاستعمال فی المدلول المطابقی فلا یستلزمان المطابقۃ حینئذ
الا تقدیرا بمعنی ان ہہنا معنی لو استعمل فیہ اللفظ کان دلالتہ علیہ مطابقۃ **قولہ** ولا لازم لہ فیلتئم انما یتم لو اعتبر اللزوم
العقلی واما لو اعتبر اللزوم العرفی ایضا فان فسر بالا تخلف تصور اللازم عن تصور الملزوم عرفا فیجوز ان یوجد معنی لا
لازم له عرفی وان فسر بانتقال الذہن من ملزومہ الیہ فی الجملۃ ولو فی بعض الاحیان فلا یتم اذ ما من معنی الا وله علاقۃ
مع بعض المعانی بحیث ینتقل الذہن منہ الیہ ولو فی بعض الاحیان ثم ہہنا کلام آخر وہو انہ ان ادعی الجواز بمعنی الاحتمال
العقلی فہو قائم لکنہ لا یفید الحکم بعدم الاستلزام بل عدم العلم بالاستلزام وان اخذ بمعنی الامکان الذاتی فیحتاج الی
بیانہ ولو نوقش الفعلیۃ لیفید الحکم بعدم الاستلزام فان الامکان بدون الفعلیۃ لا یفیدہ فان قلت المراد بالجواز
الامکان العام المتحقق فی ضمن الوجوب فان الحکم بعدم استلزام المطابقۃ للالتزام بدیہی قلت ہذا انما یتم علی تقدیر
اخذ اللزوم العقلی وما قیل لو استلزمت المطابقۃ الالتزام لزم من تصور معنی واحد تصور امور غیر متناہیۃ فحینئذ یکون

انتهاء سلسلة اللوازم الى لازم يكون لازمه بعض ملزوماته فيكون بينهما تلازم متعاكس و يكون كل منهما لازما و ملزوما
للآخر و لا استحالة في تحقق الملازمة الذهنية من الطرفين كما بين المتضايفين و اعلم ان المصنف العلامة قدس سره لم يتعرض
بحال التضمن و الالتزام في الاستلزام و عدمه احالة الى فهم المتعلم الا انا نعقل كثيرا من المعاني المركبة مع الغفلة عن جميع
عوارضه و لوازمه و دلالة العمى على البصر التزامية مع انتفاء الجزء **قوله** و اقله انه ليس غيره فلا يصح ما قلتم انه يجوز ان
يوضع اللفظ لمعنى بسيط لا جزء له و لا لازم له لان كونه ليس غيره لازم لكل معنى من المعاني **قوله** فضلا عن كونه ليس غيره
و الا لزم من كل تصور تصديق و هو باطل نعم سلب الغير لازم بين بالمعنى الاعم و المعتبر في الالتزام هو اللزوم البين بالمعنى
الاخص لان قبل الشعور بالمية يستلزم امتيازه عن غيره و ذلك يستلزم تصور الغير و سلب مطلق الغير لازم بين بالمعنى الاخص
يقال كل شعور به و ان كان موجودا في الذهن تميز المدرك عن غيره لكن ذلك لا يستلزم ادراكنا لامتيازه عن غيره اعني
سلب الغير عنه **قوله** فصل اللفظ الموضوع لمعنى الدال عليه بالمطابقة و انما ترك هذا القيد لظهور ان النظر مختص بالدلالة
اللفظية الوضعية و انما اريد بالدال الدال بالمطابقة لان المقصود انما يكون في الدلالة المطابقية عند اهل الميزان **قوله**
فالمفرد ما لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه سواء لم يكن له جزء او كان له جزء و لكن لا يكون له دلالة على المعنى او كان
له جزء دال على المعنى لكن مدلوله لا يكون جزء المعنى المقصود من الكل او كان له جزء دال على جزء المعنى المقصود
من الكل لكن لا يكون دلالته مقصودة كدلالة همزة الاستفهام على معناه و دلالة زيد على مسماه و دلالة عبد الله
على المعنى العلمي و دلالة الحيوان الناطق على معناه اذا جعل علما لشخص انسان و اعلم انه قال الشيخ في الفصل السادس
من اولى منطق الشفاء الموجود في التعليم الاقدم من رسم الالفاظ المفردة هو انها هي التي لا تدل اجزاؤها على شيء
و استنقض فريق من اهل النظر هذا الرسم و اوجبوا ان يزاد فيه انها التي لا تدل اجزاؤها على شيء من معنى الكل
اذ قد تدل اجزاء الالفاظ المفردة على معان لكنها لا تكون اجزاء معاني الجملة و اما انا فارى ان هذا الاستنقاض من مستنقضيه
سهو و ان هذه الزيادة غير محتاج اليها للتتميم بل للتفهيم و ذلك لان اللفظ بنفسه لا يدل البتة و لولا ذلك لكان لكل لفظ
حق من المعنى لا يجاوزه بل انما يدل بارادة اللافظ فكما ان اللافظ يطلقه دالا على معنى كالعين على ينبوع الماء فيكون
ذلك دلالته ثم يطلقه دالا على معنى آخر كالعين على الدينار فيكون ذلك دلالته فكذلك اذا اخلاه في اطلاقه عن الدلالة
بقي غير دال و عند كثير من اهل النظر غير لفظ فان الحرف و الصوت فيما اظن لا يكون بحسب التعارف عند كثير من المنطقيين
لفظا او يشتمل على دلالة و اذا كان ذلك كذلك فالمتكلم باللفظ المفرد لا يريد ان يدل بجزئه على جزء من معنى الكل و لا
ايضا يريد ان يدل بجزئه على معنى آخر من شانه ان يدل به عليه و قد انعقد الاصطلاح على ذلك فلا يكون جزؤه

البتة والا على شيء حين هو جزء بالفعل اللهم الا بالقوة حين يعد الاضافة المشار اليها وهي مقارنة ارادة القائل الاتها
وبالجملة ان دل فانه يدل بلا حين الكون جزءا من اللفظ المفرد بل اذا كان لفظا قائما بنفسه فاما وهو جزء فلا يدل
على معنى البتة انتهى وتلخيصه ان اللفظ لا يدل بنفسه على معنى بل بارادة اللافظ حتى لو خلا عنها لا يكون دالا بل لا
يكون لفظا ايضا عند جماعة فجزء عبد الله والحيوان الناطق ليس الا على معنى في حال العلمية بل هو بمنزلة الزاء من زيد
وبمنزلة ان من انسان واورد عليه كل من نظر في كلامه بان الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ للعلم بالوضع ولا اختيار
في ان من علم وضع لفظ لمعنى فكلما سمع ذلك اللفظ وتخيله تعقل معناه سواء اراده اللافظ او لا وانت تعلم ان مجرد
العلم بالوضع لا يكفي في الانتقال من سماع اللفظ الى المعنى الموضوع له بل لا بد من ان ينضم الى السماع الالتفات
الى الوضع ونحن نجد من انفسنا انا لا نفهم المعاني الاصلية للمفردات عند اطلاق الاعلام المركبة مع كوننا عالمين بالاوضاع
الاصلية وما هو الا لكوننا ذاهلين حينئذ متوجهين الى المعاني المستعملة فيها وذاهلين عما لم نلتفت الى الاوضاع
الاصلية فنفهم المعاني الاصلية عند فهم المعاني المقصودة لكنا لو وجدنا اياها الدلالة بمجرد تخيل اللفظ فهي دلالة غير
لفظية لاستنادها الى الصورة الخيالية لا الى اللفظ كما صرح به بعض المحققين ثم لا يخفى على من له فهم سليم ان الدلالة ليست
غاية للوضع وان الواضع انما وضع اللفظ ليفهم السامع ما اراده المتكلم الا ان الوضع ليس الا للتعريف لنفي الضير
فهم ما هو غير مقصود والمتكلم ليس الا دلالة مصطلحة فلم يرد المعنى من اللفظ لم يكن له دلالة عليه اصلا فاللفظ الذي لا
يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يكون جزؤه دالا على المعنى دلالة مصطلحة وان كان جزؤه بارادة اخرى صالحا للدلالة
عليه ويخ يظهر انه لا فرق بين لفظ عبد الله علما وبين لفظ ان من انسان في عدم الدلالة على معنى قال الشيخ في خواتم
الفصل الخامس من ثانية قاطيغورياس من الشفاء ليس لفظ ومؤلف بحسب اللسان والمسموع لفظا ومؤلفا بحسب استعمال
اهل المنطق فان عبد الله وعبد الرحمن وتابط شرا وامثال هذه الالفاظ وان كانت بحسب اللغة مؤلفة الا انها
لا تعد في المؤلفات بحسب نظر المنطق اذا كان الايراد باجزائها حيث جعلت القابا واسماء شخصية دالة على المعنى اصلا
وان كان قد تتفق ان يدل بها على معنى في موضع آخر قوله والمركب ما يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه الخ
اعلم ان الوضع قد يكون شخصيا كوضع زيد لمعناه ووضع الانسان لمسماه وقد يكون نوعيا وهو على نحوين الاول
ان يكون بثبوت قاعدة كلية دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص فيفهم منه
بواسطة تعينه له كما يقال كل لفظ يكون على زنة فاعل فهو موضوع لذات من يقوم به الفعل وكما يقال كل اسم آخره
الف او ياء مفتوح ما قبلها فهو لفردين من مدلول ما الحق آخره هذه العلامة وكل جمع حرف فهو لمجموع تلك المسميات الى

غير ذلك وهذا الوضع النوعي كالوضع الشخصي والمراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة ما يشمل الوضع الشخصي وهذا
القسم من الوضع النوعي والثاني ما يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة على معنى فهو عند القرينة
المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة
حتى انه لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي كانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها
وهذا القسم من الوضع النوعي لا يكون في الحقيقة بل مختص بالمجاز والمركبات وكذا غيرها من اكثر الحقائق كالمشتق ونحوه غيرها
مما يكون دلالته على المعنى بالهيأة موضوعات للمعاني بالوضع النوعي بالمعنى الاول هكذا قال العلامة التفتازاني
في التلويح اذا عرفت هذا فلا يرد ما قيل ان المركب ليس له وضع سوى وضع المفردات فلا يدخل في الدال بالمطابقة ولا
حاجة الى ما ارتكب السيد المحقق قدس سره ان المطابقة دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له سواء كان هناك وضعا واحدا
او اوضاع متعددة بحسب اجزاء اللفظ والمعنى كرامي الحجارة مثلا فان الجزء الاول منه موضوع لمعنى والجزء الثاني لمعنى
آخر فاذا اخذ مجموع المعنيين كان مجموع اللفظ موضوعا لمجموع المعنى فههنا وضع اجزاء اللفظ لاجزاء المعنى ووضع
عين اللفظ لعين المعنى والمطابقة تعم القبيلتين **قوله** وكلمة ان اقترن معناه بزمان معين من الازمنة الثلثة فخرج
منه ما لا يقترن بزمان معين من الازمنة الثلثة سواء لم يقترن بزمان اصلا او يقترن بزمان معين غير الثلثة والمراد
باقتران المعنى في تعريف الكلمة اقتران معناها بزمان معين من الازمنة الثلثة اقترانا اوليا بحسب الوضع لئلا ينتقض
باسماء الافعال فانه يقترن معناها ايضا بزمان معين من الازمنة الثلثة نحو صه فانه يدل على السكوت المقترن بالاستقبال
ولئلا يتوجه النقض باسمي الفاعل والمفعول ويمكن ان يقال لا حاجة الى اخراج اسماء الافعال اذ لا بعد في جعلها صيغ كونها
بمعنى الافعال كلمات واما النحاة فلم يعدوها افعالا لامور لفظية كدخول التنوين وغيره واعلم ان المشهور ان لفظ الكلمة
مشتمل على ثلثة اجزاء الحدث والزمان والنسبة الى فاعل ما فالمادة تدل على الحدث والهيأة على النسبة والزمان
واورد عليه بانه يلزم على هذا كون الكلمة غير مستقلة لاشتمالها على النسبة فلا يصح جعلها قسما من المستقل بالمفهومية واجيب
بانها مستقلة باعتبار المعنى التضمني وكونها مستندا باعتباره وان كانت مستعملة في معناها المطابقي ويرد عليهم انهم قد صرحوا
ان اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل بل انما يدل على معنى واحد والا يلزم تحقق قضية احادية مع ان ادنى مراتب
الملفوظة ان تكون ثنائية فالصواب ما قال بعض المحققين ان معنى الكلمة معنى اجمالي مستقل بالمفهومية يحلل تحليل
العقل الى الحدث والزمان والنسبة لا انه مركب منها حتى يلزم عدم الاستقلال وهذا المعنى ملحوظ بالذات مستقل المفهومية
فان قلت هذا يستلزم صحة كونه محكوما عليه ايضا قلت الفعل ههنا وضع لذلك المعنى ماخوذا على انه مسند الى الفاعل فلا يصلح

المحكوم عليه لا اتصال الحدث والزمان والنسبة الى فاعل ما من الاجزاء الخارجية بالفعل الاجمال الذي ذكر لا التحصيل لانه
المركبات الذهنية وايضا يلزم على ما ذكر حمل الزمان على الحدث وبالعكس لتحقق مناط الحمل الا ان تقول ان المراد الامر الواحد
المركب من الاجزاء الملحوظ بالملاحظة الوحدانية المتعلق بالمجموع من جهة الوحدة العارضة له والمراد بالتحليل تحليل
بحسب الملاحظة فهنا ملاحظة واحدة معدة لان يلاحظ الاجزاء بملاحظات متعددة فتامل **قوله** فهو اداة في عرف
الميزانيين وحرف في اصطلاح النحاة اعلم ان من المعاني ما يلتفت اليها بالذات ويكون ملاحظة لا بتبعية الغير وهذه
المعاني صالحة لان يحكم عليها وبها ومنها ما هي نسبة بين شيئين فيلاحظ تبعا لملاحظة الطرفين ونعني بالملاحظة تبعية
ان لا يلتفت اليها من حيث انها مرآة لملاحظة حال الطرفين الذي في الواقع اي مع قطع النظر عن هذه الملاحظة فهذه
معان لا تصلح لان يحكم عليها وبها نعم يمكن للعقل ان يلتفت اليها بالذات فيكون مستقلة في هذه الملاحظة مثلا معنى من
نسبة مخصوصة بين السير والبصرة يعبر عنها بالابتداء الخاص تعبيرا عن الشيء بلازمه ضرورة ان الابتداء الخاص ليس
نفس النسبة فاذا لوحظ من حيث انه حالة مخصوصة بين السير والبصرة بحيث يكون الالتفات اليها بالذات ويلتفت اليهما
بالتبعية من حيث انه مرآة لملاحظة الحال الذي بين السير والبصرة مع قطع النظر عن هذه الملاحظة فهو في هذا اللحاظ
غير مستقل وغير صالح للحكم عليه وبه واذا لوحظ بنفسه فهو مستقل صالح للحكم عليه وبه ولهم ادراك متعلقه اجمالا وتبعا فالعقل
في الحالة الاولى متوجه الى الاطراف وانما يتوجه اليه بالتبعية وفي الحالة الثانية يتوجه الى نفسه وانما يتوجه الى الاطراف
بالتبع فتعقل ذلك المعنى في الحالتين موقوف على تعقل الاطراف لكن الالتفات بالذات الى ذلك المعنى قد ينفك عن
الالتفات بالذات الى الاطراف فثبت ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة وظهر سر قولهم المعنى الحرفي لا يكون الا
جزئيا بخلاف المعنى الاسمي فانه قد يكون كليا وقد يكون جزئيا وسقط ما زعم صاحب الافق المبين ان المستقل وغير المستقل
مختلفان حقيقة فلا يمكن ان يكون المعنى الغير المستقل مستقلا وبالعكس فان قيل الاسماء اللازمة الاضافة ايضا محتاجة
الى المتعلق فما الفرق بينها وبين المعاني الحرفية قلت معاني الاسماء اللازمة الاضافة مستقلة في انفسها وقد عرضت
لها اضافة غير مستقلة لانها نفس الاضافة والنسبة بخلاف المعاني الحرفية واعلم ان الافعال الناقصة التي يسميها
المنطقيون كلمات وجودية داخلة في الاداة فان كان الناقصة مثلا لا تدل على الكون في نفسه بل على كون الشيء
شيئا لم يذكر بعد ما دام لم يذكر بخلاف كان التامة وما قيل ان الكون في نفسه معنى مستقل ويلحقه عدم الاستقلال
بالخصوصية وهذا المعنى المستقل مبدأ الكان التامة والناقصة ليس بشيء لان كان الناقصة غير مشتمل على الحدث
الذي هو مدار الاستقلال في الافعال لانها انما تدل على النسبة وبصورتها تدل على اقترانها باحد الازمنة الثلثة

بخلاف كان التامة فانها بمادتها تدل على الحدث وبصورتها على الزمان مع النسبة الى فاعل ما فلا معنى لكون
المعنى المستقل مبدأ الكل واحد منهما **قوله** وليس هذا الظن بصواب بل من بعض الظن بوجهين الاول ان الافعال
الناقصة افعال عند النحاة وليست بكلمات عند اصحاب هذا الفن بل هي ادوات زمانية والثاني ما بينه بقوله
فان الفعل اعم من الكلمة الخ **قوله** بل هو مركب لانه يحتمل الصدق والكذب وكل محتمل للصدق والكذب مركب بخلاف
الغائب فان الفاعل ليس جزءا لمفهومه لا يقال المضارع الغائب ايضا يحتمل الصدق والكذب فان يضرب يدل على ان
شيئا ما غير معين وجد له المصدر كما ان المتكلم مثلا يدل على ان شيئا ما معينا وجد له المصدر لانا نقول لا يجوز ان يكون
معناه ان شيئا غير معين وجد له المصدر اذ لو كان معناه ذلك لامتنع حمله على زيد مثلا فلم يصح ان يقال زيد يضرب
لان ما وضع لغير معين لا يصح اطلاقه على المقابل هذا ما افاده الشيخ وفيه انه ليس المراد بغير المعين ما اعتبر فيه عدم
التعين بل لا يعتبر فيه التعين فالصواب ان يقال لو كان معناه ان شيئا ما مطلقا وجد له المصدر لامتنع حمله
على زيد مثلا لان استناد المصدر الى الموضوع المطلق يوجب عدم انحصار صدقه في الموضوع المعين و
استناده الى المعين يوجب انحصار صدقه فيه ولا شك ان الانحصار وعدمه متنافيان فكذا الاستنادان فمعناه
ان شيئا ما معينا في نفسه وعند القائل مجهولا عند السامع وجد له المصدر فلم يحتمل الصدق والكذب لم يصرح
به فهو في نفسه لا يحتملهما بل مع فاعله الذي يذكر معه **قوله** من حيث على معنى الحدث ولا ضرورة الى اعتبار المسند
اليه منويا فيه وهو الضمير المستتر كما ذهب اليه اهل العربية لانا نفهم منه معنى محتملا للصدق والكذب فلا ريب في اشتماله
على الفاعل وليس الا علامة المضارع وتجويز ان يكون لفظ اضرب مثلا موضوعا للمعنى الجزئي من دون ان
يكون جزء اللفظ بازاء جزء المعنى ليستلزم تحقق قضية احادية ثم ههنا اشكال وهو ان الهمزة من قولنا اضرب مثلا
وان دلت على معنى لكن الباقي جزؤه ليس يدل على معنى بوجه من الوجوه وذلك لان المركب من ضاد ساكنة ثم
راء ثم باء اما ان لا يكون لفظا او يكون لفظا لا يكون دالا على معنى من المعاني واجاب عنه الشيخ في منطق الشفاء بوجهين
الاول ان المركب ما يدل جزء لفظه على جزء معناه فيكفي فيه دلالة جزء واحد واما دلالة الباقي على الباقي فمما لا
يقتضيه حد المركب الثاني ان الباقي من اللفظ يدل على الباقي من المعنى حال التركيب وهذا القدر كاف وتفصيله
ان الحدث والنسبة الى زمان مخصوص مفهومان من اضرب وليست الهمزة دالة عليهما فتعين فهمهما من باقي اللفظ
ودلالته حال التركيب كافية في كون اللفظ مركبا فلا يضر عدم دلالته حال التحليل **قوله** فصل قد يقسم المفرد تقسيم
آخر المشهور انه المنقسم الى الكلي والجزئي والمتواطي والمشكك للاسم خاصة واما الى المشترك والمنقول باقسامه

والحقيقة والمجاز فهو مطلق المفرد اسما كان او كلمة او اداة قال السيد المحقق قدس سره انقسام اللفظ الى الكلي والجزئي
انما هو بحسب اتصاف معناه بهما ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف بهما واما الحرف فان معناه من حيث
هو معناه ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه واما الفعل فهو وان كان باعتبار احد جزئيه محكوما به لكنه باعتبار
مجموع المعنى ليس محكوما به ايضا وانقسامه الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز ليس مما يختص بالاسم فان الكلمة
قد تكون مشتركة وقد تكون منقولا وقد تكون حقيقة ومجازا وكذا الحرف ايضا يكون مشتركا وحقيقة ومجازا ولعل
التحقيق ان المعنى الفعلي والحرفي ايضا لا يخلو عن الكلية والجزئية لان المعنيين وان لم يكونا صالحين لان يحكم عليهما
بالكلية والجزئية لكن انتفاء الحكم لانتفاء ما هو شرط اعني الملحوظية قصدا لا ينافي اتصافهما بحسب الواقع بالاوصاف
الا ترى ان المعنى الحرفي يصدق عليه انه مدلول للفظ وحاصل في الذهن مع انه يحكم عليه وبه عند ما يعبر عنه
بالاسم وبالجملة عدم الاستقلال بالمفهومية الثابت للمعنى الحرفي لا يخرجه عن الاتصاف بحسب الواقع بالجزئية على انهم
عن آخرهم صرحوا ان من مثلا موضوعة لجزئيات الابتداء المطلق والفعل موضوع للحدث والنسبة المعينة بينه
وبين الفاعل المعين فهما جزئيان قطعا **قوله** وهو ان المفرد اما ان يكون معناه واحدا بالعدد ويعني ان لا يكون له
معان متعددة من حيث هو كذلك فلا يلزم خروج الاعلام المشتركة ولا خروج اسم الجنس المشترك عن تعريف المتواطي
والمشكك **قوله** متعينا متشخصا بحسب الوضع بحيث لو تصور نفسه يمنع هذا التصور عن صدقه على كثيرين فلا يرد
عليه انه يخرج منه الاعلام التي معانيها غير مدركة بالحس انما يتصور بالوجوه الكلية واما علم الجنس فليس علما حقيقة لانه
موضوع للماهية لا بشرط شيء كما ان اسم الجنس موضوع لها والفرق بينه وبين اسم الجنس المنكر ان الحضور الذهني معتبر فيه
وغير معتبر في اسم الجنس وبينه وبين اسم الجنس المعرف باللام انه يدل على الحضور الذهني بنفسه واسم الجنس يدل
عليه بواسطة اللام وبالجملة علم الجنس معناه كلي وانما اطلاق العلم عليه بالنظر الى الاحكام اللفظية ككونه مبتدأ او ذا
حال وغير ذلك **قوله** والاولى ان يسمى هذا القسم بالجزئي الحقيقي لان الضمائر واسماء الاشارات ليست باعلام
اصطلاحا مع انها داخلة في هذا القسم لان الوضع فيهما وان كان عاما لكن الموضوع له خاص لكونهما موضوعة بوضع
واحد لكل واحد واحد من الجزئيات فهناك وضع واحد عام لمعان كثيرة شخصية لا كما توهم البعض ان الضمائر
واسماء الاشارات موضوعة لمعان كلية الا ان الواضع شرط ان لا تستعمل الا في الجزئيات اذ يلزم على هذا ان تتبادر
الخصوصيات عند الاطلاق وكونها مجازات بلا حقيقة ثم ههنا كلام وهو ان كون معنى المضمر واحدا في ضميري المتكلم
والمخاطب ظاهر اذ لا يقال انا وانت ويراد به متكلم او مخاطب مطلقا واما ضمير الغائب فقد يعود الى الكلي ايضا ونقول هذا

قد يشار بها الى الجنس اجاب عنه السيد المحقق قدس سره بوجهين الاول ان ضمير الغائب راجع الى المذكور لفظا او معنى
او حكما والمذكور من حيث هو مذكور ذكرا جزئيا لا يحتمل الشركة والثاني ان كلمة هو موضوعة للجزئيات المندرجة تحت
قولنا كل غائب مفرد مذكر سواء كانت جزئيات حقيقية او اضافية والاشارة الى الجنس مبنية على جعله بمنزلة الجزئي
المحسوس المشاهد والاولى ان يقال كونها جزئية ليس على الاطلاق بل اذا كان المرجع والمشار اليه جزئيا حقيقيا
قوله على سبيل الاستواء انما اعتبر الاستواء في صدق المعنى على الافراد لا في نفس المعنى لان الاتحاد واما الافراد فلا استواء
فيها لاختلافها والمراد بالصدق حمل المواطاة اذ المعتبر في صدق الكلي على افراده هذا الحمل والمراد بالاستواء عدم التفاوت
المعتبر في المشكك كما قال من غير ان يتفاوت باولية **قوله** كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وقال الشيخ في منطق الشفاء
طريق التواطؤ ان يكون الاسم لها واحدا وقول الجوهر اعني حد الذات او رسمه الذي بحسب ما يفهم من ذلك الاسم واحدا
من كل جهة مثل قول الحيوان على الانسان والفرس والثور بل على زيد وعمرو وهذا الفرس وذلك الثور فان جميع ذلك
يسمى حيوانا فاذا اردنا واحدا منها حددناه او رسمناه بالجملة ان يأتي بقول الجوهر اي بلفظ المفصل الدال على معنى الذات فيها
كلما كان حدا او رسما فان القول عم من كل واحد منها وجده واحدا فيهما من كل وجه اي يكون واحدا بالمعنى و
واحدا بالاستحقاق ولا يختلف فيها بالاولى والاحرى والتقدم والتأخر والشدة والضعف وحينئذ يكون هذه
المواطاة في القول الذي بحسب هذا الاسم فانه اذا وجد قول آخر يتحد فيه ويتشارك ولم يكن بحسب هذا الاسم لم يصلح
الاسم مقولا بالتواطؤ **قوله** بالاولية وهي التقدم بالذات الشامل للتقدم بالطبع والعلية **قوله** والاشدية لم يعد الازيدية
من انحاء التشكيك مع انه قد اعتبر في المتواطي عدم التفاوت بهذا الوجه ايضا ولعله ادرجها في الاشدية اذ لا فرق
بين الشدة والضعف والزيادة والنقصان الا ان الشدة والضعف يستعملان في الكيفيات والزيادة والنقصان
في الكميات قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة معنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع عنه العقل بمعونة الوهم
امثال الاضعف ويحلله اليها بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية تذهب الى ان السواد القوي متألف من امثال
السواد الضعيف ومعنى الازيد ايضا كونه كذلك الا ان الامثال المنتزعة في الاشدية ليست اجزاء او متباينة في
الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة من الازيد فانها متباينة اما في الوجود او في الوضع او فيهما معا والحق ان الشدة
عبارة عن كمال الماهية في بعض الافراد وهذا الكمال قد يعبر عنه بالشدة وقد يعبر عنه بالزيادة وقد يعبر عنه بالقوة ومرجع
الكل الى كمال الماهية في بعض الافراد فلا تفاوت بينها الا في الاسامي وليس ان الشدة مختصة بالكيف والزيادة
بالكم والقوة بالجوهر كما هو زعم المشائية **قوله** والاولوية وهي عبارة عن كونه في بعض الافراد مقتضى الذات دون بعض

آخر وقد يفسر بالحقيقة لبعض الافراد للاتصاف بالكلي **قوله** كالوجود بالنسبة الى الواجب جل مجده وبالنسبة الى الممكن
لا ريب في كون الوجود مشككا بالقياس الى الواجب جل مجده وبالقياس الى الممكن باعتبار التقدم والتاخر والاولوية
وعدمها واما كونه مشككا باعتبار الشدة والضعف فمحل تامل اذ لو كان كذلك لكان الواجب نوع من الوجود هو
اشد وبالممكن نوع منه هو اضعف لما ثبت عندهم ان الاشد والاضعف نوعان متباينان فاما ان يكون الوجود
المطلق جنسا للنوعين فيلزم تركبهما من الجنس والفصل ويكون عرضيا لهما فيكون لهما حقيقة غير الوجود والمطلق و
بالجملة لا يتصور التفاوت في الوجود بالشدة والضعف الا ان يقال الوجود حقيقة نوعية بذاتها البسيطة لا جنس
لها ولا فصل لها وهي في جميع الاشياء بمعنى واحد ومع وحدتها متفاوتة الحصول لنحو التشكيك وليست افرادها
متخالفة الذات بل متخالفة الهويات في التقدم والتاخر والكمال والنقص والغنى والحاجة ومرجع الشدة والضعف
ليس الا الكمال والنقصان كما هو مذهب الاشراقية **قوله** وكالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج اعلم ان الشدة و
الضعف فصلان منوعان للبياض المطلق فهما ماخوذان في ماهيتي البياض الشديد والضعيف لا في البياض
المطلق وهذا الاختلاف النوعي احدث تفاوتا في صدق الابيض المشتق من المعنى الجنسي للبياض على الثلج والعاج
لان مصداق حمل الابيض على الثلج البياض الشديد وعلى العاج البياض الضعيف **قوله** ويسمى هذا القسم مشككا لانه
يوقع الناظر في الشك في كونه متواطيا او مشتركا من حيث تفاوت افراده وتشاركها في معناه واعلم ان الحكماء
قد اختلفوا في جواز التشكيك في الماهيات والذاتيات بمعنى انه هل يجوز ان يكون افراد ماهية واحدة متفاوتة
بالاولية والاولوية والشدة والزيادة ومقابلاتها بحيث يكون الماهية في نحو من الوجود كاملة من نفسها في نحو آخر
منه من دون انضمام امر وعروض عارض ام لا فجوزه الاشراقية ومنعه المشائية قالوا لا تشكيك في الماهية الجوهرية
ولا في الماهية العرضية بل التشكيك في اتصاف ذوات الماهية بالعارض فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في مصداق
مفهوم الاسود المشتق من المعنى الجنسي للسواد على افراده واستدل المحقق الدواني في الحاشية القديمة على انتفاء
الاولوية والاولية في الذاتيات باستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض
لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض لان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه به علة لاتصاف الآخر به ولا يجري
مثل ذلك في الذاتيات كيف والذاتيات غير مجعولة واورد عليه بانهم صرحوا ان حمل العالي على السافل بواسطة
حمله على المتوسط والمتوسط على السافل حتى صرح الشيخ ان جسمية الانسان معللة بحيوانيته وقد صرح السيد المحقق
قدس سره في بعض تصانيفه بان معنى قولهم الذاتي لا يعلل انه لا يعلل بالذات ولا بامر خارج عن الذات ولا منافاة

في التعليل بذاتي آخر واجيب عنه تارة بان المقصود ان الذاتي لا تشكيك فيه بالنسبة الى الافراد المتباينة التي
هو ذاتي لها والاريب ان نسبة تلك الافراد اليه على السوية وما ذكر من كون الانسان جسما الحيوانية مشترك في الجميع
وثبوته للبعض لا يكون علة لثبوته للبعض الآخر حتى يكون الثبوت للبعض اولى من الثبوت للآخر وتارة بان جعل الجنس
هو جعل الفصل والنوع وكذا جعل النوع هو جعل الجنس والفصل فالعقل كون الانسان جسما الحيوانية كيف ونسبة
الذاتي الى ما هو ذاتي له بالوجوب فلا يكون معلولا لشيء اصلا والا لكان ثبوته ممكنا وانت تعلم ان القول بكون النسبة
الذاتي الى ما هو ذاتي له بالوجوب بمعنى ان ثبوت الذاتي للذات غير مجعول اصلا لا بجعل الذات ولا بجعل مستانف
وان اشتهر فيما بين المتاخرين لكنه باطل قطعا والا لزم كون الحكاية واجبة بالذات مع كون المحكي عنه محتاجا الى العلة
لان مصداق حمل الذاتيات نفس الذات وهي محتاجة الى الجاعل قطعا وليت شعري كيف يجوز وجوب النسبة الايجابية
بين شيئين وجوبا بالذات مع كون طرفيها ممكنين بالذات مجعولين في الواقع فالحق ان اتصاف الشيء بما هو ذاتي
له عدم كونه واجبا بالذات محتاج الى علة هو علة مصداقه الذي هو نفس الذات وكذا ثبوت الشيء لنفسه نعم لا يحتاج
الى علة مغايرة لعلة الذات والا لامكن جعل الانسان انسانا من دون جعله حيوانا والحاصل ان الجعل تعلق
اولا وبالذات بالمهية ثم العقل ينتزع عنها كونها هي وكونها ذاتياتها فلا يحتاج الى جعل جديد غير جعل الذات
ولما كان جعل مصداق الذاتيات نفس الذات فجعلها جعلها ولا يلزم من كون جعل الشيء وتقرره ووجوده
عين جعل كل من ذاتياته وتقررها ووجودها ان لا يكون ثبوت الذاتي الاعلى لنفس الذات معلولا للذاتي المتوسط
بين الذاتي الاعلى وبين الذات الا انه قياس للوجود الرابطي للشيء على تقرره ووجوده في نفسه وهو فاسد فتقرر الذاتي
الاعلى ووجوده وان كان عين تقرر الذات ووجودها لكن يجوز ان يكون وجوده للذات معلولا لعلة الا يكون
هي علة لتقرره ووجوده في نفسه فلا تحتشم ان يقال وجود الجسم في نفسه لما كان عين وجود الانسان ولم يكن
معلولا للحيوان فلا يكون وجود الجسم للانسان اي يكون الانسان جسما ايضا معلولا للحيوان وبهذا المعنى وان تشترك
في جميع افراده التي هو ذاتي لها لكن اذا كان بعض افراد مهية واحدة مبدأ لبعض آخر منها فالذاتي من حيث
تقرره في بعض الافراد مقدم على نفسه من حيث تقرره في ضمن الفرد الآخر فان قلت العلية والمعلولية ههنا ليس الا
باعتبار الوجود قلت الوجود امر اعتباري ومصداقه نفس المهية كما حقق في محله فعلى تقدير كون الفردين الذين احدهما
مبدأ للآخر مشتركين في ذاتي هو بنفسه مصداق الوجود يكون ذلك الذاتي من حيث تقرره في ضمن المبدأ متقدما
على نفسه من حيث تقرره في ضمن ذي المبدأ وبهذا ظهر اندفاع ما قيل ان الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له غير معلل

بامر خارج عنه وذلك لا ينافي كون البعض واسطة في البعض ولا يوجب التشكيك لاتحاد الحيثية التي هي مصداق الحمل
وان اشتهيت مزيد تحقيق فاستمع انه قد ثبت في محله وقد حققنا نحن ايضا في حواشينا المعلقة على حواشي شرح الرسالة
القطبية ان الوجود الحقيقي الذي هو منشأ انتزاع الوجود المصدري نفس الماهية بلا زيادة امر وعروض عارض فالوجود
ليس من عوارض الماهية في نفس الامر كما ان الانسانية ليس من عوارض الانسان في نفس الامر ومن ثم صار اثر
الجعل نفس الماهية من حيث هي هي من غير انضمام امر اليها وهي بنفسها من غير زيادة حيثية عليها وانضياف معنى ما
اليها تتعين في انحاء الوجود وتتفاوت بالكمال والنقصان اعني ان الماهية الواحدة في بعض مراتب الوجود والظهور
كاملة بنفسها وفي البعض الآخر منها ناقصة وقد تعبر عن كمال الماهية ونقصانها بالشدة والضعف كما يقال هذا السواد
شديد وذلك السواد ضعيف وقد تعبر عنه بالزيادة والنقصان كما يقال هذا المقدار زائد وذلك ناقص وقد تعبر عنه
بالقوة ومقابلها كما يقال الصورة جوهر اقوى والهيولى جوهر اضعف ومرجع هذه الوجوه من التفاوت الى كمال الماهية
ونقصانها اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا كان بعض افراد ماهية واحدة علة لبعض آخر منها مثلا اذا كان زيد علة لعمرو
فمعلول زيد بالحقيقة نفس ذات عمرو لا عروض الوجود لعمرو لان اثر العلة امر واقعي وليس الوجود في نفس الامر عارضا لعمرو
بل مصداقه نفس ذات عمرو بلا زيادة امر عليها واذا صار نفس ذات عمرو مجعولا لزيد فكون عمرو انسانا ايضا مجعول
لزيد لانه حكاية عن نفس ذات عمرو وجعل الحكاية بما هي حكاية عبارة عن جعل المحكي عنه ولا ريب ان نفس ذات زيد محكي عنها
لكونها انسانا فثبت ان كون زيد انسانا علة لكون عمرو انسانا فصدق ماهية الانسان على زيد وعمرو متفاوت بالاولية
ولا يمكن ان يتوهم ان تقدم زيد على عمرو تقدم بالوجود لا بالماهية لان الوجود ليس معنى زائدا على الماهية عارضا لها
بل مصداق الوجود نفس الماهية فالتقدم بالوجود حكاية عن التقدم بالماهية وما توهم ان نفس الماهية بما هي هي اثر الفاعل
الحقيقي والوجود اثر العلل الاخرى ليس بشيء اذ اثر العلة اية علة كانت ليس الا ما يتحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن
انتزاع الذهن وملاحظته والمتحقق ليس الا نفس الماهية وليس المتحقق في نفس الامر امران الماهية والوجود حتى يكون احدهما
اثر الفاعل الحقيقي وثانيهما اثر العلل الاخرى فان قلت قد صرح صاحب الافق المبين ان خلط الذات والذاتيات
لا يكون بعلة اصلا اذ الجاعل يفيض نفس ماهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان وحيوان لا بجعل مؤلف فالانسان
انسان او حيوان لا يحتاج صدقه الى الجاعل من حيث الخلط ليس النظر الى الماهية من حيث هي غير ممكن الانسلاخ
عن ان يكون بعينه لحاظ ذاتياتها بخلاف الوجود فان مصداقه نفس ماهية الموضوع المتقررة لكن لا بنفسها بل
من حيث انها صادرة بنفس تقررها من الجاعل اذ هو من العوارض التي لا يطابقه شيء الا باعتبار التقرر ولما كان

تقرر الممكن لا بنفسه بل من حيث الجعل فحيثية المصداق في الوجود يرجع الى حيثية الصدور قلت لا يخفى على المتفطن ان امتناع انسلاخ النظر الى الماهية عن لحاظ ذاتياتها بل كون النظر الى الماهية هو النظر الى ذاتياتها لا يستلزم كون حيثية الذات لنفسها او ذاتياتها اما واجبا مستغنيا عن الجعل بل انما يستلزم ان يكون حاله كحال الماهية فمن شاء عدم انسلاخ النظر الى الماهية عن لحاظ ذاتياتها انما هو كون الماهية بنفسها مصداقا للذاتيات وهذا انما يستلزم كونها مجعولة بعين جعلها الا كونها غير مجعولة اصلا فالحق ان ثبوت الشئ لنفسه وثبوت ذاتياته له حكايات ذهنية و مصداقها نفس ذات الموضوع بلا امر زائد عليها وظاهر ان مكان الحكاية عبارة عن مكان مصداقها المحكي عنه و جعلها عبارة عن جعله ولما كان مصداق حمل الذات على نفسها وحمل ذاتياتها عليها وكذا حمل الوجود عليها نفس الذات بلا زيادة امر عليها وكان امكان الذات بعينه امكان حملها على نفسها وامكان حمل الوجود عليها وكان جعلها جعل حملها على نفسها وحمل ذاتياتها عليها وحمل الوجود عليها فاذا كانت الذات مجعولة جعلا بسيطا كان هذا الجعل بسيطا لنفس الذات والذاتيات انفسها وجعلا مولفا في مرتبة الحكاية لثبوت الذات لنفسها وثبوت ذاتياتها وثبوت الوجود ولما انصداق هذه الحكايات مجعول جعل المصداق هو جعل الحكاية فقد ظهر انه على تقدير القول بالجعل البسيط لا محيد من القول بكون الماهية متشككة بالاولية والاولوية والعجب ان المحقق الدواني ومن تبعه من المتاخرين مع القول بان الوجود امر عقلي انتزاعي لا تحقق له في الخارج وان مصداقه نفس الماهية المتقررة من الجاعل بالجعل البسيط ذهبوا الى ان ذاتيات الاشياء وماهياتها لا تقبل التشكيك بالاولية اصلا ولم يفهموا ان جوهر اذا كان علة لجوهر كالعقل للصورة والصورة للمادة يلزم القول بان جوهرية العلة اقدم من جوهرية المعلول ضرورة ان الوجود امر انتزاعي لا تاثير ولا تاثر فيه اصلا فيلزمهم الاقرار بها عند الفرار بهذا ينبغي تحقيق المقام وتنقيح المرام وبقي الكلام في الاشدية والازيدية والتحقيق فيه ما افاد بعض الاكابر قدس سره انه لا اشكال حد في تحقق الحركة الكيفية كالتسخن والتبرد مثلا فاذا تحرك الجسم من البرودة الى السخونة فاما ان يكون في زمان الحركة متصفا بالسخونة اولا والثاني باطل بالضرورة وشهادة الحس فتعين الاول ولا بد على هذا التقدير من اتصاف المتحرك في كل آن من الآنات المفروضة في زمان الحركة بفرد من السخونة تكون شديدة بالنسبة الى فرد كان متصفا به في الآن السابق وضعيفة بالقياس الى فرد يكون متصفا به في الآن اللاحق فاما ان يكون جميع تلك الافراد موجودة بالفعل ويكون بعض تلك الافراد موجودة بالفعل وبعضها موجودة بالقوة او لم يكن شئ من تلك الافراد موجودا وتكون الكيفية الواحدة المتصلة التي هي منشاء الانتزاع لتلك الافراد موجودة على الاول يلزم وجود امور غير متناهية بالفعل وعلى الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح فتعين

الثالث في الكيفية الواحدة المتصلة الموجودة في زمان الحركة بعضها شديدة وبعضها ضعيفة ولا يمكن ان يكون مراتب الشدة والضعف من تلك الكيفية الواحدة المتصلة متغايرة في الوجود والا يلزم ما لا يلزم فالكيفية الواحدة المتصلة التي هي منشاء الانتزاع مراتب الشدة والضعف حقيقة واحدة موجودة بوجود واحد وصادقة على مراتب الشدة والضعف فمراتب الشدة والضعف ليست حقايق متخالفة اذ لا معنى لوجود الحقايق المتخالفة بوجود واحد ضرورة ان الوجود يختلف باختلاف المضاف اليه وايضا الوحدة الاتصالية بين الحقايق المتباينة مستحال عند اتباع المشائية ايضا لا يقال لو كانت مراتب الشدة والضعف متحدة بالماهية يلزم اتحاد السواد مع البياض مثلا اذا فرضنا جسما اسود بسواد شديد ثم فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة الى مرتبة اخرى ادنى منها بحيث يكون هذا اللون متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة الى مرتبة ادنى منها بحيث يكون نسبتها الى المرتبة السابقة عليها كنسبة السابقة الى الاولى يكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولى فيكون متحدة بالنوع مع الاولى وهكذا اذا حفظنا هذه النسبة في جميع المراتب الى ان يبلغ البياض الصرف يكون جميع تلك المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد الشديد متحدا بالنوع مع البياض القوي لانا نقول هذا جار في المقدار بعينه على ان التنقص في الكيفيات لا ينتهي الى حد كما في الكميات فلا يتصور انتهاء التنزل من مراتب السواد الى البياض وبالعكس والحق ان وقوع الحركة في الكيف يصادم كون الشديد والضعيف مختلفين نوعا لانه يقتضي وجود الافراد الآنية واتصالها وهذا هو التشكيك ذلك دليل لمعنى بلا التفاوت بالشدة والضعف مع اتحاد الماهية ثم ان الخط انما يزيد على خط آخر بنفس الخطية لا بامر آخر كما نص عليه الشيخ المقتول وما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان مرد الزيادة في ماهية المقدار فان صدق تلك الماهية على الزائد والناقص على السواء بل في العارض فان كونه على هذا الحد او على حد آخر عارض لماهية المقدار بتبعيته عارض آخر هو نسبته الى ما هو على حد آخر بالزيادة والنقصان وآيد لكلام الشيخ في قاطيغورياس الشفاء حيث قال في فصل خواص الكم بعد ما حقق ان لا تضاد فيه وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد ولست اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا تكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا ثلاثة اشد ثلثية من ثلاثة ولا اربعة من اربعة ولا خط اشد خطية اي اشد في انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منا عني الطول الاضافي فيه انتهى افاد بعض اكابر الاساتذة روح الله روحه ان نفس ماهية المقدار لو لم تكن زائدة وناقصة بل يكون المعروض لهما الذات للزيادة والنقصان الكم الاضافي فهذا الكم الاضافي الذي هو

مناط الاختلاف اما موجود في الخارج منضم مع المقدار الخط الحقيقي فلا يكون الا من مقولة الكم فان غير الكم لا يكون مناط
الاختلاف بالزيادة والنقصان فيلزم ان يكون في الخط خط آخر ثم ينتقل الكلام الى هذا الخط فان كان الاختلاف فيها
بالزيادة والنقصان بنفس الماهية لزم التشكيك فيها وان كان بعارض كمي ايضا في آخر ينتقل الكلام اليه حتى يلزم ان
في الكميات الموجودة في الخارج او امر انتزاعي فلا يكون منشأ انتزاعها الا نفس الكمية الخارجية لان غير المعنى الكمي
لا يصلح لانتزاع الزيادة والنقصان ولا دخل له فيه فتحقق ان الكمية الموجودة في الخارج هي منشأ الزيادة والنقصان
بنفس الماهية الكمية والحاصل ان نفس ماهية المقدار تكون زائدة وناقصة ولو كان المعروض بالذات للزيادة والنقصان
امرا آخر سوى ماهية المقدار فلا محالة يكون ذلك الامر الآخر من مقولة الكم بالذات اذ المعروض بالذات للزيادة والنقصان
منحصرة في الكم اتفاقا فيكون مقدارا وما قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان الاشد والازيد اما ان يشتملا
على شيء ليس في الاضعف والانقص ولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا
في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني
لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض فلا يخفى سخافته اما اولا فانه مصادرة على المطلوب
اذ الكلام في ان التفاوت بين الشيئين قد يكون بنفسها وقع فيها التوافق بينهما الا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه والحاصل
ان المشهور ان كل متمايزين فامتيازهما وافتراقهما اما بتمام ماهيتهما او بشيء داخل في نفس ماهية كل منهما كالفصل بعد الاشتراك
في جزء آخر كالجنس او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة بينهما وههنا نحو آخر من الامتياز وهو ان يكون
نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال والنقصان مع ما ذكره من الدليل لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف واما ثالثا
فلان هذا البيان جار بعينه في تمايز الاشخاص ايضا لان الانسان المتشخص من الماهية على امر ليس في الآخر فهذا الامر
اما داخل فيه فاختلف الشخصان حقيقة واما عارض فيلزم تحصيل الشخص قبل ان تحصيل ضرورة تقدم المعروض
على العارض وان لم يشتمل على امر زائد يلزم عدم الفرق بين الشخصين وبالجملة هذا الدليل لا يسمن ولا يغني من جوع
هذا وقد وقع نوع من الاطالة والاطناب لكن في هذا الباب والله الموفق للصدق والصواب **قوله** فصل التشكيك المعنى
له اللفظ الذي يتكثر مسماه المستعمل فيه سواء وضع له اللفظ ولم يوضع فلا يرد ما قال اصدر المعاصر للمحقق الدواني
انه ان اريد بالمعنى ههنا المعنى المطابقي فقط لم يصح اخراج المجاز من هذا القسم لان المعنى المجازي لا يكون مطابقا
اذ المعنى المطابقي هو المعنى الذي وضع له اللفظ والمعنى المجازي لم يوضع له اللفظ لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع
له وان اريد بالمعنى اعم من المطابقي وغيره يخرج اللفظ الذي له معنى مطابقي ومعنى تضمني والتزامي كالانسان على القسم

الاول دخل في هذا القسم مع انه لم يتخلل بين معنييه نقل ولا يكون مشتركاً ولا حاجة الى ما قيل ان الوضع المعتبر في المنقول
اعم من الشخصي والنوعي والحقيقي وغير الحقيقي **قوله** يسمى مشتركا اعلم ان بعضهم انكروا وقوع المشترك لفقد الغرض من
الوضع لكونه مخلا بالتفاهم والظن في بعض الالفاظ من الاشتراك فيها انما هو مجاز او متواطئ او غيرهما وفيه انه انما يكون مخلا
بالتفاهم لو انتفت القرينة والماخذ وجوه فلا يكون مخلا بالتفاهم اصلا والحق ان المشترك واقع وقد يستدل عليه بانه
لو لم يكن واقعا لخلت اكثر المسميات عن الاسماء واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه اللزوم ان المسميات غير متناهية و
الالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بضم بعضها الى بعض مرات متناهية فان كان وضع كل لفظ لمعنى واحد
كان الموضوع له متناهيا وتخلو المعاني الباقية بلا انفسها الى ما وضع لعدم تناهيها وفيه ان تناهي الالفاظ
مسلم لكن المركب من المتناهي انما يكون متناهيا اذا كان التركيب مرات متناهية وهو في حيز المنع ضرورة ان عدد التركيب
لا يقف عند حد ثم انه اختلف في وقوعه بين الضدين والاصح وقوعه بينهما كالجون للابيض والاسود والبين للقرب
والبعيد والصريم لليل والنهار والناهل للريان والظمآن ورجا بمعنى خاف وامل والصارخ للمستغيث والمغيث و
ترب للغني والفقير والخنازيد للخصيان والفحول والقرء للحيض والطهر وعسعس اقبل وادبر واعلم ان سبب وقوعه اما الابتلاء
والامتحان والابهام ان كان الواضع غير الله سبحانه **قوله** يسمى منقولا اعلم ان اعتبار المعنى الاول في المنقول ليس
لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول كما في الحقيقة ولا لصحة الاطلاق على افراد المعنى الثاني كما في المجاز بل اعتبار المعنى
الاول في المنقول لبيان المناسبة وترجيح ذلك الاسم على غيره فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى من
من وضع الجدار لها والوجه ومعنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه على كل
ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة كما قيل واعلم ان المرتجل هو اللفظ الذي وضع اولا
لمعنى ثم نقل الى معنى آخر لا لمناسبة بينه وبين المعنى الاول كجعفر مثلا فانه كان موضوعا للنهر الصغير ثم جعل علما بلا
مناسبة بينه وبين المعنى الاول فبعضهم عدوه من المشترك نظرا الى عدم ملاحظة الوضع الاول وبعضهم زعموا انه من المنقول وبعضهم على
انه خارج عنهما **قوله** والمنقول نظرا الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من قبله **قوله** ينقسم الى ثلاثة اقسام
قال العلامة التفتازاني في التلويح المنقول باعتبار انقسام كل من ناقله الى لغوي وشرعي واصطلاحي وعرفي
ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي
من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا او غير ذلك بل اللغة اصل لا ينقل عنه حتى لا يقال منقول لغوي فالموجود من
تلك الاقسام ثلاثة **قوله** باعتبار كون الناقل عرفا عاما المراد بالعرف العام ما لا يتعين ناقله يعني لا يختص النقل باهل

عرف واصطلاحی خاص وان لم یکن الناقل فیہ الا البعض لناس فظاہر وقیل ان کان الناقل فی العرف العام جمیع اہل اللسان
لزم ان یکون جمیعہم متفقا علی نقل اللفظ من معنی الی معنی آخر وہو باطل فان کثیرا من الناس لا یعرف لغة العرب فکیف
یصح منہم التوافق علی ذلک وان کان بعضہم فالناقل فی العرف الخاص ایضا البعض لناس فلا فرق وما قال صدر
المعاصرین المحقق الدوانی ان الناقل فی العرف العام اہل اللغة فعجیب جدا **قولہ** باعتبار کونہ ارباب الشرع المنقول الشرعی
وان کان داخلا فی الاصطلاحی الا انہ لفضلہ وشرفہ افرز عنہ **قولہ** وبالنسبة الی الثانی مجازا اعلم ان المجاز لا بد فیہ
من علاقة بین المعنیین فان کانت تلک العلاقة تشبیہا وہو المشارکة فی وصف خاص معتد بہ یسمی استعارة وان
کانت العلاقة غیر المشابہة بین المعنیین مثل اللزوم والسببیة یسمی مجازا مرسلا وقد حصروا العلاقة المصححة للتجوز فی
خمسة وعشرین نوعا بالاستقراء السببیة والمسببیة والکلیة والجزئیة والملزومیة واللازمیة والاطلاق والتقیید والعموم
والخصوص والحالیة والمحلیة والمجاورة والکون فیہ والاول الیہ والبدلیة والآلیة والتشبیہ والتضاد والنکرة فی حیز الاثبات للعموم
استعمال المعرف باللام فی المعہود الذہنی حذف المضاف الیہ الحذف مطلقا الزیادة وفیہ کلام مذکور فی محلہ وضبطہا
صاحب التوضیح فی تسعة الاول الکون والاستعداد والمقابلة والجزئیة والحلول والسببیة والشرطیة والوصفیة و
حصرہا ابن الحاجب فی خمسة اصول فی خمسة المشاکلة والوصف والکون علیہ والاول الیہ والمجاورة وزعم البعض نہایة
والتفصیل فی کتب الاصول البیان **قولہ** یسمی مترادفا المعتبر فیہ وحدة المعنی من کل وجہ فالمتحدات لا من کل وجہ
کالناطق والفصیح لیسا مترادفین ولا بد من کون کل من المترادفین مستقلا فی الدلالة فخرج المؤکد واعلم انہ قد ذہب
البعض الی ان الترادف لیس بواقع زعما منہم ان المقصود یحصل من لفظ واحد فلا حاجة الی لفظ آخر وما یظن
فی بعض الالفاظ من الترادف فہو من باب اختلاف الذات والصفة او صفتہا والحق ان الترادف ہی کثرة اللفظ
مع توحد المعنی واقع فی کلام العرب کما یشہد بہ الاستقراء الصحیح وفائدتہ توسع اکثر الوسائل الی افادة ما فی الضمیر
والتوسع فی مجال البدائع کالمجانسة والسجع والقلب وغیرہا ثم اختلف فی صحة الترادف بین المفرد والمرکب فالاکثرون
علی ان لا ترادف بینہما الا ما قیل ان الوضع فی المفرد شخصی وفی المرکب نوعی لا لان الوضع فی المفرد ایضا قد یکون نوعیا
کما فی المشتقات بل لان المفرد لا یدل علی معنی مرکب ثم انہ لا یجب اقامة کل من المترادفین مقام الآخر کما زعم ابن
الحاجب واضرابہ فان صحة الترکیب من العوارض ولا یلزم من اتحاد المعنی اتحاد العوارض یقال صلی علیہ ولا یقال دعا
علیہ العیاذ باللہ **قولہ** فصل المرکب قسمان احدہما المرکب التام وہو ما یصح السکوت علیہ والمراد بصحة السکوت علیہ ان لا یکون
ذلک المرکب مستدعیا لفظا آخر استدعاء المحکوم علیہ للمحکوم بہ وبالعکس فلا یکون المخاطب بہ منتظرا للفظ آخر کانتظارہ

للمحكوم به عند ذكر المحكوم عليه وانتظاره المحكوم عليه عند ذكر المحكوم به كذا قال السيد المحقق قدس سره والحاصل ان المركب ان كان كل جزء من اجزائه مستقل الدلالة بحيث يصلح للاخبار عنه وبه او باحدهما فالاخبار به فقط فهو مع الاشتمال على الاسناد مركب تام **قوله** وهو المقصود بالحكاية عن الامر الواقعي الذي هو المحكي عنه ثم هو في الحمليات كون الموضوع بحيث يصح انتزاع المحمول وسلبه عنه وهذه الحيثية تختلف باختلاف نحو الحمل مثلا في حمل الذات والذاتيات والوجود حيثية نفس ذات الموضوع بلا اعتبار امر زائد اذ مصداق الوجود نفس الماهية المتقررة لا امر زائد يقوم بها انضماما وانتزاعا الا كما نص ان المحكي عنه في حمل الذات والذاتيات نفس ذات الموضوع وفي حمل الوجود حيثية استناده الى الجاعل وفي حمل الاوصاف الخارجية قيام مبدء المحمول وفي حمل الاضافيات المقائسة الى امر آخر وفي حمل العدميات حيثية عدم مصاحبة الامر آخر وفي المتصلة كون المقدم بحيث لا يفارقه التالي لزوما او اتفاقا وعدم كونه على هذه الحيثية وفي المنفصلة كون المقدم بحيث ينافيه التالي او لا ينافيه ومن ههنا ظهر ان معنى نفس الامر ما يفهم من قولنا الامر كذا في نفسه مع قطع النظر عن حكم الحاكم وحكاية الحاكي وذهب صاحب الافق المبين الى ان نفس الامر عبارة عن النسب العقدية المرتسمة في العقول العالية وبناء على هذا زعم ان علوم العقول المفارقة لا تتصف بالصدق حيث قال اما النسب العقدية في العقول العالية والانوار المفارقة التي هي المراتب الشاهقة المرتفعة عن افق الزمان فامرها في الصدق ارفع و اعلى عن ذلك كله فان علم الانوار العقلية والمفارقات النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو طرح آخر بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق لا المطابق للواقع الذي هو الصادق والمحقق انتهى وهذا الكلام فاسد بوجوه الاول ان القضايا المنطبعة في العقول العالية لا تنسلخ عن حقائقها بارتسامها فيها ومن شان نفس حقيقة القضية احتمال الصدق مع الكذب حتى عرفوها بما يحتمل الصدق والكذب فكيف يرتفع الصدق عن العقود المرتسمة في العقول العالية الثاني انه قال قبيل هذا الكلام عن نسب العقود باسرها متحققة في القوى المفارقة وشانها بالقياس الى الكواذب مجرد الحفظ على سبيل الاختزان وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق جميعا فعلى قول هذا القائل يلزم صدق الكواذب فان صدق العقد يدور على مطابقته لمصداقه وجودا وعدما فالعقد الكاذب لما ارتسم في الذهن السافل طابق نفس الامر من حيث ارتسامه في الاذهان العالية فان قال ان نفس الامر عبارة عن العقود المرتسمة في العقول العالية بالادراك التصديقي اي العقود التي صدقتها العقول فتكون النسبة العقدية المتحققة في العقول العالية متصفة بالصدق فيكون لها خارج تطابقه فيكون نفس الامر حقيقة ذلك الخارج فيكون هذا عدولا عن القول بان نفس الامر هي النسب المتحققة في العقول واعترافا بان نفس الامر حقيقة هو الخارج الثالث قولنا الله سبحانه موجود قضية متحققة في نفس الامر ولا يتحقق

صدقها على وجود العقل الفعال فضلا عما فيه ولو كان نفس الامر عبارة عن النسب العقدية المرتسمة في العقل الفعال
لم يصدق هذه القضية قبل وجود العقل الفعال وذهب بعضهم الى ان نفس الامر عبارة عما يقتضيه الضرورة و
البرهان واورد عليه اولا بانه خلاف المتساق الى الفهم من لفظ نفس الامر وثانيا بانه يلزم على هذا ان لا يصدق قضية
نظرية يكون موضوعها في حد ذاته من دون اعتبار المعتبر متصفا بالمحمول لم يدل عليه برهان ولا يقتضيه ضرورة
وثالثا بان الضرورة والبرهان واسطتان في الحكم والتصديق بالقضية ولا دخل لهما في المصداق اصلا اللهم
الا ان يقال المراد به كون الموضوع في حد ذاته من دون اعتبار المعتبر متصفا بالمحمول انما عبر عنه بما يقتضيه
الضرورة والبرهان لانه مقتضى الضرورة والبرهان والحق ان مصداق القضية وجود الموضوع في نفسه من
دون اعتبار المعتبر بحيث يتحد معه المحمول وهذا هو مراد من قال ان المعتبر في صدق القضايا مطابقة نسبتها الذهنية
للنسبة الخارجية او النسبة من حيث هي كذلك لا وجود لها الا في خصوص لحاظ الذهن واما مع قطع النظر عن خصوص
هذا اللحاظ فلا وجود لها الا بمنشأ انتزاعها فالمراد بالنسبة الخارجية منشأ انتزاعها وهو كون الموضوع في حد نفسه
بحيث يصح انتزاع المحمول عنه وهو المحكي عنه وبهذا ظهر معنى قول المحققين ان الخارج ظرف نفس النسبة لا لوجودها و
ما قال صاحب الافق المبين تبعا للصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني ان الوجود نفس ضرورة الذات في ظرف
ما فكيف فسلع عنا فيه لا يخفى سخافته وسيجيء تفصيل الكلام في هذا المرام انشاء الله تعالى **قوله** ويحتمل الصدق والكذب
قد يقال الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب بعدم مطابقته فالصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر فتعريف
الخبر بهما دوري واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الصدق والكذب من الاعراض الاولية للخبر فتعريفه
بهما تعريف اسمي او تنبيه للاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر المركبات لا يكون دورا لان الشيء الواضح بحسب ماهيته
ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من الاعراض الذاتية اغنى عن التعريف وغيرها مما يجري
مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى ذلك الشيء انما تخصه وتجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كان
تلك الاعراض مفتقرة الى البيان بذلك الشيء ونحن انما نحتاج الى صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه
لانا لم نعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق
والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موضع الجنس
ولا يكون دورا والمتأخرون في كلام ذكره يوجب الاطناب وقال السيد المحقق قدس سره انا لا نفسر الصدق والكذب بمطابقة
الخبر للواقع وعدم مطابقته بل نفسر الصدق بمطابقة النسبة الايقاعية والانتزاعية للواقع والكذب بعدم مطابقتها

للواقع قوله قلت بمجرد اللفظ اى بمجرد مفهوم اللفظ وهذا تسامح وتنبيه على ان اطلاق الخبر على الدال حقيقة كما ان اطلاق
القضية على المدلول حقيقة قوله يحتمله اى الكذب بالنظر الى الحاصل من الخبر ما يكون بنفسه اى مع قطع النظر عن الامور الخارجية
كخصوصية الحاشيتين اى وتحقق صدقه في نفس الامر وانعدامه او كون قائله ممن يستحيل عليه الكذب بالذات او بالغير
محتملا للصدق والكذب قوله وان كان نظرا الى خصوصية الحاشيتين وغير محتمل للكذب يعني ان الخبر عبارة عما يحتمل
الصدق والكذب بمجرد النظر الى مفهومه مع قطع النظر عن وقوع مدلول الكلام في نفس الامر ولا وقوعه وعن خصوصية
المتكلم بل حيثية خصوصية مفهومه اللاحق به اولا يحتمله لتعين احدهما بحسب الوقوع واللاوقوع ولا بحسب حال المتكلم ولا بحسب
خصوصية مفهومه والحكم ان ههنا اعضالا عويصا تقريره ان قول القائل كلامي هذا كاذب مشيرا الى نفس هذا الكلام ان
كان صادقا يلزم ثبوت الكذب للموضوع فيكون كاذبا وان كان كاذبا يكون المحمول مسلوبا عن الموضوع لانه
معنى الكذب فيكون صادقا وقد يقرر بانه قال قائل كل كلامي اليوم كاذب ولم يتكلم بكلام سوى هذه القضية فيلزم
من صدقه كذبه وبالعكس واجاب صاحب الافق المبين بان نفس هذه القضية انما تكون فردا لموضوعها من حيث انها
طبيعة الكلام في هذا اليوم مع قيد ما يخص تلك الطبيعة لا من حيث انه حمل فيه خصوص هذا المحمول على هذا الموضوع
فانه مناط خصوص الفردية لا معيار سنخ الفردية وان ما يجلب سراية الحكم على العنوان الى ما هو من افراده انما هو سنخ
الفردية لا خصوص الفردية فان كون الشئ هذا الفرد بخصوصه باعتبار فيه غير اعتبار كونه فردا منه والاعتباران منفصل
احدهما عن الآخر في لحاظ التعيين والابهام الذى هو بعينه ظرف الخلط والتعرية باعتبارين فاذن نفس هذا العقد مع
عزل النظر عن خصوص المحمول يدخل في سنخ ما هو فرد هذا العنوان وانما يسري الحكم اليه من تلك الحيثية وهو معزول بتلك
تلك الحيثية عن خصوصية ذلك المحمول وخصوص المحمول انما هو بحسب خصوص الفردية وليست السراية بحسب ذلك الاعتبار
وانما استلزم الصدق الكذب وبالعكس باعتبار خصوص المحمول لا باعتبار الذى بحسبه السراية وهذا الكلام مع طوله لا يرجع
الى طائل اما اولا فلان هذا الجواب لا يمشى فيما اذا اخذت القضية شخصية كقولنا كلامي هذا كاذب اذ الحكم فيها على خصوص
الفردية لا على سنخ الفردية واما ثانيا فلان الحكم في القضايا المحصورة لو لم يسر الى خصوص الفرد يلزم كون الشكل الاول
عقيما اذ الحكم من كبراه لا يسري الا الى سنخ ما هو فرد الاوسط ولا يجب سرايته الى خصوص الفرد فلم يسر الحكم على الاوسط
بالاكبر الى الاصغر بخصوصه فلم يلزم النتيجة والحق ما قال المحقق الدواني ان قول القائل كلامي هذا كاذب مشيرا
الى نفس هذا الكلام ليس بخبر حتى يكون صادقا او كاذبا اذ الخبر لا بد فيه من الحكاية عن شئ يتحقق دون تحقق الخبر يكون
هو في حد ذاته بحيث ينتزع عنه المحمول وهذا غير متصور في هذا الكلام اذ ليس هنا امر سواه حتى يصح انتزاع الكذب عنه

سلباً او ثبوتاً ولا يصلح لكون نفس الكلام بهذا الوجود محكياً عنه اذ الحكاية عن نفسه غير معقول وما قال الفاضل الخونساري في حاشية الحواشي القديمة ان هذا الكلام وان كان خبر الكنه ليس بصادق ولا كاذب فان الخبر الذي ينتهي الى محكي عنه مغاير له تجب فيه الصدق او الكذب اما الخبر الذي لا ينتهي الى محكي عنه كذلك فلا يكون صادقا ولا كاذبا اذ الصدق والكذب انما يكون من جهة المطابقة واللامطابقة وهما لا يتصوران بدون الانتهاء الى محكي عنه كذلك فلا يخفى سخافته اذ انكار الصدق والكذب بعد الاعتراف بكونه خبراً ليس له معنى محصل واجاب بعض المشاهير من المصنفين بان هذه القضية لها اعتباران الاول اعتبار كونها ملحوظة على سبيل الاجمال والثاني اعتبار تعلق الايقاع بها وهي بهذا الاعتبار ملحوظة تفصيلا فهذه القضية بالاعتبار الاول محكي عنها وبالاعتبار الثاني حكاية فيختار صدق هذه القضية في التفصيل وكذبها في الاجمال وهذا ليس بشيء لان هذه القضية في مرتبة الاجمال اما ان لا يكون لها محكي عنها او يكون على الاول لا معنى لكذبها اصلا اذ كذب القضية عبارة عن عدم مطابقتها لما حكي عنه وعلى الثاني فالمحكي عن هذه القضية اما نفسها وهو غير معقول والاعتبار الثاني فيه او شيء آخر فيتسلسل وان قيل المراد بالكذب المعنى الذي هو من اوصاف المحكي عنه يقال فلا يمكن صدق الحكاية مع كذب المحكي عنه كما لا يخفى قوله ويقال لثاني القسمين انشاء لا يقصد فيه الحكاية ولا يكون له محكي عنه اصلا لا ان يكون له محكي عنه ولكن لا يقصد عنه الحكاية قوله والانشاء اقسام آه حصر الانشاء في هذه الاقسام استقرائي قوله امر الخ الامر ما وضع لطلب الفعل على سبيل الاستعلاء والنهي ما وضع لطلب الكف على سبيل الاستعلاء والتمني طلب حصول شيء على سبيل المحبة واللفظ الموضوع له ليت ولا يشترط امكان التمني لان الانسان كثيرا ما يحب المحال ويطلبه فهو قد يكون ممكنا كما تقول ليت زيدا يجيء وقد يكون محالا كما تقول ليت الشباب يعود والترجي طلب حصول شيء ممكن على سبيل المحبة والاستفهام طلب حصول صورة الشيء في الذهن فان كانت تلك الصورة وقوع نسبة بين شيئين ولا وقوعها فحصولها هو التصديق والا فهو التصور والالفاظ الموضوعة له هو الهمزة وهل وما ومن واي وكيف وكم واين ومتى وايان فبعضها مختص لطلب التصور وبعضها لطلب التصديق وبعضها لا يختص بشيء منها بل يعم القبيلتين كذا في شرح التلخيص قوله ونداء آه النداء ما وضع لطلب الاقبال قوله فصل المركبات قد علمت ان المركب على نحوين منها المركب الاضافي اعلم ان المركب الناقص عبارة عن المركب الذي لا اسناد فيه فهو اما تقييدي ان كان الثاني قيد الاول سواء كان صفة له او مضافا اليه او لا يكون شيئا منهما بان يكون التركيب من الفعل والمفعول والظرف او نحوها او من الموصول والصلة او غير ذلك وغير تقييدي ان لم يكن كذلك كفي الدار والحاصل ان المركب الناقص ان كان مركبا من جزئين تامي الدلالة لكن اخذ احدهما قيدا للاخر فهو تقييدي واما مركب من جزئين احدهما غير تام الدلالة

كالمركب من الاداة والاسم او الاداة والفعل فهو غير تقييدي وبهذا ظهر ما في عبارة المتن من المسامحة والمساهلة قوله
فصل المفهوم اي ما من شأنه ان يحصل في الذهن سواء كان حاصلا بالفعل ام لا قال صدر الافاضل المحقق الدواني
تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي يدل على ان المقسم ليس هو الصورة العقلية كما قالوا المعاني اما كلية او جزئية وفسروها
بالصورة العقلية اذ المفهوم هو الماهية لا بشرط شيء وهي موجودة في الخارج وفيه ان الماهية لا بشرط شيء تسمى صورة
عقلية كما صرح به الشيخ في الشفاء وكون الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج لا ينافي كونها صورة عقلية باعتبار قيامها
بالعقل قوله اما الجزئي فهو ما يمنع نفس تصوره انما قيد المنع بنفس التصور ليخرج به عن اقسام الكلي وهو الذي يمتنع فيه
الشركة لامر خارج كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين تياه ورد منه الامتناع بحسب نفس الامر
فيندرج فيه مفهوم واجب الوجود والكليات الفرضية وزيادة لفظ النفس بناء على انه يمكن ان يفهم من استناد الامتناع
الى التصور ان له مدخلا فيه اما بالاستقلال او بانضمام امر آخر اليه فيدخل فيه مفهوم واجب الوجود فان العقل اذا
تصوره ولاحظ معه برهان التوحيد حكم بامتناع الشركة فيه ولا ريب في توقف هذا الامتناع على تصوره فله مدخل فيه قطعا
كذا افاده المحقق قدس سره قوله واما الكلي فهو لا يمنع نفس تصوره الخ اي لا يكون الموصوف بالكلية مشتملا على
الهذية المانعة عن وقوع الاشتراك فيكون بحيث لو تصور لا يمنع تصوره عن وقوع الاشتراك فيه فلا مدخل لخصوص
الوجود الذهني في الاتصاف بهذا المعنى والا لم يكن الحقائق عند عدم تصورها كليات فيتوقف كونها ذاتية لافرادها
على تصورها وبالجملة مآل هذا التفسير ان الموصوف بالكلية ليس مشتملا على الهذية المانعة عن الشركة فيحتمل ان يوجد
بوجودات متعددة وبتعيين تعينات كثيرة وان منع عنه مانع سوى الهذية لم يقدح في كونه كليا فالطبيعة الكلية
لعدم اشتمالها على الهذية المانعة عن وقوع الشركة فيها صالحة لان يشترك بين كثيرين ويوجد اشخاصا كثيرة فيتحد
معها وجودا ويمكن للذهن ان يتصور تلك الاشخاص ويحكم عليها بتلك الطبيعة فيحمل تلك الطبيعة عليها وينعقد قضية
محمولها تلك الطبيعة وموضوعها الافراد فلها نحوان من الوجود الاول وجودها بعين تلك الافراد والثاني وجودها
في الذهن في مرتبة الحكاية وظاهر ان مناط الكلية ليس هذا الوجود الانتزاعي الذي في مرتبة الحكاية لان الطبيعة
بحسب هذا النحو من الوجود ليست متحدة مع الافراد ولا مشتركة بينها بل هذه المرتبة حكاية عن اتحادها وجودا مع الافراد
واشتراكها بينها فان كانت افرادها التي هي ذاتي لها موجودة في الخارج يكون الكلي موجودا بالذات في الخارج ولكن
بوجودات متعددة مع وحدة الطبيعة واما وجودها الذهني فلا يمكن الا على تقدير حصول الاشياء بانفسها في الذهن
وعلى هذا التقدير يكون موجودا في الذهن ايضا بالذات كما انه موجود في الخارج كذلك فيكون مشتركا بين الافراد الذهنية

ايضا كما انه مشترك بين الافراد الخارجية بمعنى الكلي الذاتي واما العرضي فلا يكون موجودا بالذات اصلا فان كفى وجود
المعروض للاتصاف بالاشتراك كان موضوعا بالكلية في الخارج والا فهذا على تقدير وجود الكلي الطبعي في الخارج
واما على تقدير نفيه فلا وجود لتلك الطبيعة في الخارج اصلا انما الموجود في الخارج هويات بسيطة وحمل الكلي عليها
من قبيل حمل العرضيات الانتزاعية على معروضاتها فلا يمكن وجود الكلي بالذات في الخارج ولا اشتراكها بين الهويات
بل لا معنى للاشتراك بينها على هذا التقدير الا انها تنتزع عن كل من هذه الهويات اذ يصدق على كل منها صدق
العرضيات فالكلية لا يمكن ان تكون من الاوصاف التي تعرض للشيء في الخارج هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول و
قال السيد المحقق قدس سره الكلية بمعنى الاشتراك لا يمكن عروضها للامور الخارجية لان كل موجود في الخارج فهو
بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه فلو كانت الطبيعة الكلية موجودة في الخارج
كانت متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك ولا للصور العقلية اذ كل واحد منها صورة جزئية في نفس شخصية فامتنع
اشتراكها الا ترى ان الصورة الذهنية الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها في اذهان متعددة نعم
يمكن ان يعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة ومعناها مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية فانك
اذا تعقلت زيدا مثلا حصل في عقلك اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيك اذا تعقلت فرسا معينا
بمعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا وجردناه عن مشخصاته
حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا رأينا خالدا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة
اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من خالد دون زيد واستوضح ما ذكرنا اليه
من خواتم منقوشة نقشا واحدا فانك اذا ضربت واحدا منها على الشمع انتقش بذلك النقش ولا ينتقش بعد ذلك
بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الاخر ولو سبق ضرب المتاخر لكان الحاصل فيه ايضا ذلك بعينه فنسبته الى تلك
الخواتم نسبة الكلي الى جزئياته وانت تعلم انه ان كان المراد بقوله كل موجود في الخارج الخ ان كل موجود في الخارج
بوجود خاص اذا نظر اليه كان متعينا في نفسه غير قابل للاشتراك فمسلم لكنه غير نافع له اذ لم يلزم منه الا ان الموجود
الواحد المتعين ليس بمتصف بالاشتراك بين افراده الموجودة في الخارج فلا احد ان يقول ان الطبيعة الواحدة جا بعموم
موجودة في الخارج بوجودات كثيرة ومشتركة بين موجودات متعددة وهذا معنى عمومها وكليتها وان كان المراد
ان كل موجود في الخارج سواء كان موجودا بوجود واحد او موجودا بوجودات كثيرة فهو بحيث اذا نظر اليه
في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فهو ممنوع بل القدر المسلم ان الموجود في الخارج لا بد له من التعين

سواء كان واحدا او كثيرا وبهذا ظهر ان الطبيعة الانسانية ان لم تكن موجودة في الخارج بوجودات متعددة لم يصح ان يقال انا اذا رأينا زيدا وعمروا وبكرا الخ لتوقفه على كون الطبيعة الانسانية موجودة بوجود زيد متعينة بتعينه وكذا بوجود عمرو فان قلت لو كانت الكلية عارضة لشيء في الاعيان فهو بحسب وجوده العيني اما مبهم او متعين لا سبيل الى الاول لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج اذ الوجود العيني لزوم التشخص ولا الى الثاني لان المتعين لا يصح ان يكون كليا قلت ان اريد بالمبهم ما لا تعين له اصلا وبالمتعين ما يقابله فنختار انه متعين ولا نسلم ان المتعين مطلقا لا يصح ان يكون كليا اذ المتعين بالتعينات المتعددة يكون كليا بالضرورة وان اريد بالمبهم ما ليس له تعين واحد شخصي فقط وان كانت له تعينات شخصية كثيرة وبالمتعين ما له تعين واحد شخصي فنختار انه مبهم ولكن لا نسلم ان المبهم بهذا المعنى لا يكون موجودا في الخارج بل المبهم بهذا المعنى موجود في الخارج بوجودات كثيرة ومتميز بتعينات متعددة فقد استبان ان ما اشتهر ان الكلية بمعنى الاشتراك مما ليس من اوصاف الاعيان وان معروض الكلية الطبيعية من حيث كونها موجودة في ظرف اللحاظ ليس على الاطلاق بل التحقيق والله الهادي الى سواء السبيل **قوله** وعن صدقه على كثيرين المراد من صدقه على كثيرين حمله عليه حمل مواطاة فايجابا على سبيل الاجتماع **قوله** من حيث تصوره لعلم يتعين العقل بمجرد تصور المفهوم من ان يكون اكثر من واحد كالانسان فان العقل يجوز ان يكون للانسان اكثر من واحد **قوله** واما الجزئي فهو ما لا يكون كذلك بل يكون بحيث يتعين العقل بمجرد تصوره من ان يكون اكثر من واحد كهذا الرجل ثم منشأ المنع من تجويز التكثر والتعدد ليس ذلك المدرك مطلقا بل منشأه ذلك المدرك بنحو من الادراك وهو الادراك الحسي فان الشيء الواحد اذا ادرك بنحوين من الادراك احدهما حسي والاخر عقلي كان ذلك الامر بالقياس الى من ادركه بالحس جزئيا وبالقياس الى من ادركه بالعقل كليا مثلا اذا كان الانسان مقرونا بعوارض محسوسة كالاين والوضع وغيرهما وادرك من حيث هو كذلك كان جزئيا واذا تعلق به الادراك مع قطع النظر عن تلك العوارض كان كليا فمناط الكلية والجزئية على نحو الادراك فما هو مدرك بالحواس جزئي وما هو مدرك بالعقل كلي وبهذا ظهر كلية الكليات الفرضية لانها لعدم اشتمالها على الهذية لا يتعين العقل بمجرد تصورها عن تجويز تكثرها في الخارج وههنا كلام من وجوه الاول انه يلزم على هذا ان لا يكون للمجردات علم بذواتها المخصوصة على الوجه الجزئي لبرائتها عن الحواس اجاب عنه المحقق الدواني بان ذكر الحواس تمثيل ولا يلزم انحصار ادراك الجزئي في الاحساس بل المجردات ذاتا وفعلا تشاهد ذواتها وذوات سائر المجردات على الوجه الجزئي ويدرك اسواها من المجردات على الوجه الكلي ما دام منغمسة في العلائق البدنية وقد يقال علمها انما

هو بحصول مفهوم كلي غير منطبق الا على واحد وهذا العلم انما هو على نهج كلي فهو غير داخل في تعريف الجزئي وفيه انه
لا توجيه اذا قرر الايراد بالصورة والمنع بان يقال من اين يجوز ان تعقل بجرد مجرد آخر على الوجه الجزئي الا بعنوان كلي
فتأمل الثاني ان الادراك التعقلي ايضا جزئي كالادراك الاحساسي لانه عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل من
حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية وهي من حيث هي كذلك جزئية والجواب ان الصورة العقلية في الادراك العقلي
لا تكون الا كلية وان تخصصت بالف تخصيصات فالصورة الادراكية التي تتصف بالجزئية لا تكون الا الحاصلة
في المشاعر وبالجملة التشخص الذهني لا ينافي الكلية ولا يصير الصورة بعروضه جزئيا حقيقيا لان التشخص الذهني غير
مانع من وقوع الشركة بحسب الخارج وان كان مانعا من وقوعها بحسب الاذهان قال الشيخ في الهيات الشفاء
المعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان
كثيرة موجودة او متوهمة واما من حيث ان هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهذه احد اشخاص العلوم او التصورات
وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث
ان هذه الصورة صورة ما في نفس من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثيرون على احد
الوجوه الثلثة التي بينا فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين الثالث ان اختلاف الملاحظة لا يمكن ان
يكون سببا لاختلاف الحكم على الشيء ما لم يحصل تفاوت في الملحوظ فلا معنى للقول بان شيئا واحدا اذا ادركه الحس
كان جزئيا واذا ادركه العقل كان كليا والجواب ان الشيء الحاصل في الحاسة له تعين بحسب الوجود الحسي موجب
لعروض امتناع الاشتراك والحاصل في العقل ليس له مثل هذا التعيين فلا يمتنع فيه تجويز الاشتراك فالعروض الكلية
الصورة العقلية والجزئية الصورة الحسية فليس الاختلاف بحسب الملاحظة فقط حتى لا يكون سببا لاختلاف
الحكم الرابع انهم قالوا ان التعيين انما يكون بنحو الوجود الخاص واذا كانت الجزئية بالادراك الحسي والكلية بالادراك
العقلي فلا مدخل للوجود في التشخص اصلا وانت تعلم انه مبني على كون التشخص مساوقا للجزئية مع ان الجزئية منع
تصور المفهوم عن الصدق على الكثرة والتشخص به امتياز الشيء عما عداه ولو لم يوجد تصور ومتصور فتأمل **قوله**
احدها الممتنع وجوده وافراده الخ المراد بالامتناع الامتناع الذاتي وبالامكان الواقع في مقابله هو سلب ضرورة
العدم وهو الامكان العام المقيد بجانب الوجود فيشمل الواجب ويقابل الممتنع كما حقق السيد المحقق قدس سره
وغيره من المحققين فلا يرد انه ان اريد بالامكان الواقع في مقابله الامكان العام لم يكن مقابلا للممتنع وان
اريد الامكان الخاص لا يندرج الواجب تحته **قوله** كاللاشيء واللاممكن واللاموجود اذ كل ما يفرض في الخارج فهو

شئ فيه وكذا كلما افرض في الذهن فهو شئ فيه فلا يصدق على شئ في نفس الامر انه لا شئ وكذا اللاممكن بالامكان
العام بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اذ كل مفهوم ممكن عام فيمتنع صدق نقيضه على شئ وكذا اللاموجود
وانما سميت هذه المفهومات كليات اذ لا يمنع العقل بمجرد تصورها مع قطع النظر عن شمول نقائضها لجميع الاشياء
من فرض اشتراكها ومن ثم قيل ان الكليات الفرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة كليات والتحقيق ان فرد
الكلي ما يصدق عليه الكلي في نفس الامر بالفعل او بالامكان ومن البين ان الحقائق الموجودة لا يصدق عليها
الكليات الفرضية في نفس الامر اصلا فلاحظ لها من الفردية بالقياس اليها **قوله** وثانيها ما امكنت افراده الخ اعلم
تعلم انه يدخل الواجب سبحانه فيما يمكن افراده مع ان تعدد افراده تعالى مستحيل وايضا اقسام الكلي ستة لان الكلي
المعدوم في الخارج وهو قسمان واما موجود فيه غير متعدد الافراد وهو ايضا قسمان واما موجود متعدد الافراد
وهو ايضا قسمان الا ان يقال ان المراد بامكان الافراد امكان جنس الفرد اعم من ان يكون واحدا او كثيرا
فالشمس مثال لما يوجد من افراده فرد واحد مع امكان الغير والواجب تعالى لما يوجد من افراده واحد مع امتناع
الغير والمراد بالواجب ليس ذاته المقدسة لانه خارج عن مقسم الكلي والجزئي لانه ليس في ذاته كليا ولا جزئيا بل المراد
مفهوم الواجبية فان قلت قد صرحوا ان مفهوم وجوب الوجود عين ذاته قلت المراد به ان ذاته تعالى بذاته مصداق
هذا المفهوم ومطابق الحكم به وليس المراد ان ذاته تعالى عين مفهوم الواجب فتامل **قوله** لان في هذه الصورة الخ اما
في الصورة الاولى والثانية فلان الصورة الخيالية الحاصلة من البيضة المعينة مع قطع النظر عن تشخصها الحسي
يصلح للاشتراك بين كل واحد من البيضات المتشابهة الغير المتميزة عند الحس كذا الشبح المرئي من بعيد فانه
يصلح للانطباق على زيد وعمرو وبكر وغيرهم وليس المراد اشتراكها بين الموجودات العينية اذ الاشتراك بهذا المعنى
لا يجري في كل صورة خيالية بل المراد اشتراكها بين الافراد مطلقا سواء كانت موجودة او مفروضة وهذا يجري
في كل صورة خيالية فان كل صورة خيالية يمكن تخيلها متعددا بحيث ينطبق هو عليها واما في الصورة الثالثة
فلما قيل ان الحس المشترك في الطفل لنقصانه لا يقدر على اخذ الصورة من المادة بخصوصها فبالضرورة تكون
الصورة الحاصلة في خياله منطبقة على كثيرين قال الشيخ في اوائل طبعيات الشفاء اول ما يرتسم في خيال الطفل
صورة شخص رجل وشخص امرأة من غير ان يتميز عنده رجل هو ابوه عن رجل ليس هو اباه وامرأة هي امه عن امرأة
ليست هي امه فان قلت الطفل لا يدرك الكثرة اصلا فليس له تجويز صدق تلك الصورة الخيالية على الكثرة يقال
مناط كون الشئ كليا هو ان يكون في نفسه صالحا لان يصدق على كثيرين ولا مدخل فيه لتحقق الكثرة ولا ادراكها

وليست الكلية والجزئية باعتبار تشخص دون تشخص كذا قال بعض المدققين **قوله** وهذه الصورة اعلم ان ما يجوز
فيه الاشتراك لابد ان يقال له الفرد المنتشر وهو يطلق على معنيين كما وقع به في الشمس البازغة احدهما فرد غير معين
من كلي كحيوان ما او انسان ما او رجل ما اعني مفهوم الفردية مضافا الى مفهوم جنس طبيعي او نوع او صنف كك
فيقال انسان ما انسان واحد بالعدد كائنا من كان فيكون في نفس الامر ان يكون زيدا او عمرا او غيرهما والثاني
فرد معين غير معلوم التعين فهو في نفسه اما زيد او عمرو او غيرهما ولا يصلح ان يكون الا ما كان من هو الا لكنه يصلح عند الذكر
ايا ما منهم صلوحا ناشيا عن اشتراك التجويز الذهني اذا عرفت هذا فنقول المعتبر في الكلي هو الاشتراك بين كثيرين على وجه
الاجتماع دون البدلية والصورة الخيالية من البيضة المعينة وكذا الشبح المرئي من بعيد لا يصلح للاشتراك في نفسه
لا على وجه الاجتماع ولا على وجه البدلية بل انما يصلح الاشتراك عند الذهن صلوحا ناشيا عن اشتراك التجويز الذهني
والمحسوس الطفل في مبدء الولادة فهو وان كان صالحا للاشتراك في نفسه لكنه لا يصلح للاشتراك على سبيل الاجتماع
بل على سبيل البدلية لان الوحدة معتبرة فيه قال بعض المحققين هو ان الجزئيات المرتسمة في القوى يمتنع فيها فرض
الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية الا ترى ان البيضة الحاصلة في الخيال تنطبق على كل من البيضات
العينية على سبيل البدل بحيث يجوز العقل ان يكون هي هي وكذا سائر الصور الخيالية والوهمية تنطبق على الافراد
العينية والفرضية وتفصيله ان مدركات الحس الظاهر لوجودها في الخارج ومقارنتها المادة ولواحقها لحقها هوية
يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية والصورة الحاصلة في الحس الباطن بحصولها فيه وكونها
مجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا لحقها هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية
والصورة الحاصلة في العقل بحصولها فيه لحقها هوية يمتنع بها فرض صدقها على غيرها ولكونها مجردة عن المادة
ولواحقها تجريدا تاما يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية هذا كلامه ولا يخفى انه صريح في ان الصورة الخيالية
والوهمية لتجردها عن المادة ولواحقها تجريدا ناقصا تصلح للاشتراك البدلي دون الاجتماعي وهذا مخالف لما صرح
الشيخ في كتبه فانه قد صرح في الشفاء والنجاة بان الصورة الخيالية وان كانت منتزعة عن المادة بحيث لا يحتاج
في وجودها فيه الى وجود المادة لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال الا
انها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية فالحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة واما الخيال
فقد جردها عن المادة تجريدا تاما لكن لم يجردها البتة عن لواحق المادة لان الصورة في الخيال على حسب الصورة
المحسوسة على تقدير ما وتكيف ما ووضع ما وليس في الخيال البتة صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص

ذلك النوع فان الانسان الجميل يكون كواحد من الناس في هذا النقص على ان الصورة الخيالية كالصورة الحسية في عدم
قبول الاشتراك فلما كما ان الشبح المرئي من بعيد في انه في نفسه لا يقبل الاشتراك اصلا لا اجتماعا ولا بدلا انما يصلح
للاشتراك الا صلوحا ناشيا عن التجويز الذهني كالشبح المرئي من بعيد فافهم **قوله** ضرورة انها ماخوذة من مادة معينة
جزئية ومجردة عن المادة وعوارضها تجريدا ناقصا فلا تصلح للاشتراك على وجه الاجتماع اصلا نعم قد تصلح للاشتراك
بدلا وقد لا تصلح للاشتراك في نفسها اصلا لكنه تصلح صلوحا ناشيا عن التجويز الذهني على وجه البدل لا على وجه الاجتماع
فان قلت ما يصلح للاشتراك على سبيل البدلية لا ريب انه كلي مقيد بقيد فهذا القيد اما كلي فبانضمام الكلي الى الكلي
لا يحصل الا الكلي كيف لا وقد اشتهر انه لا يفيد الجزئية او جزئي لا يمكن مطابقته لكثيرين اصلا فالمجموع ايضا كذلك
او يمكن مطابقته على وجه البدلية لا على وجه الاجتماع فالقيد فرد منتشر فيعود الكلام فيه فاما ان يذهب سلسلة القيود
الى لا نهاية او ينتهي الى خصوص قيد بحيث لا يمكن مطابقته لكثيرين لا على وجه البدلية ولا على وجه الاجتماع فالمجموع
كذلك ايضا قلت هذا منقوض بالشخص فانه عبارة عن الكلي المقيد بالتشخص فيجري الكلام في هذا القيد فان كان كليا
فلا يفيد الشخصية وان كان فردا منتشرا فلا يفيد انضمامه الا الانتشار واما التشخص فالكلام فيه الكلام والتحقيق ان
الجزئي ليس عبارة عن الكلي المقيد بالتشخص بل التشخص عبارة عن الكلي المتحاز بنفس ذاته لا بامر عارض
والفرد المنتشر عبارة عن الكلي المتحاز بحيث يجوز فيه الاشتراك البدلي لا الاجتماعي ولو سلم انه عبارة عن الكلي المقيد بقيد
فالفرد المنتشر عبارة عن الكلي المقيد بقيد صالح للاشتراك البدلي ولا يجري الكلام في انتشاره اذ انتشاره بنفسه
كما ان التشخص على تقدير كونه عارضا للماهية متشخص بنفسه فان قلت وجود الفرد المنتشر في ضمن كل واحد من الافراد
يستلزم صدقه على الكل اجتماعا ووجوده في البعض ترجيح بلا مرجح قلت وجوده في ضمن كل فرد على سبيل البدلية
لا يستلزم صدقه على الكل الا بدلا لا اجتماعا واعلم ان ههنا اشكالا آخر تقريره ان الصورة الخارجية لزيد مطابقة
للصورة الحاصلة منه في اذهان طائفة تصوروها ويصدق على كل صورة من الصور التي في اذهان طائفة
انها صورة زيد فيلزم كونها كلية واجيب عنه بوجوه منها ما قال الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق
ان التشخص الذهني غير التشخص الخارجي بالهوية والعدد الا ان الصور الذهنية هي مرآة لملاحظة الهوية الخارجية
فالحاضرة بالذات من زيد مثلا عند النفس انكشاف الصورة الذهنية الا ان الالتفات والتوجه من النفس عند
حكمها عليه مجعول خارجي الى العين الخارج وبرهان الوجود الذهني لا يستدعي الا ان يكون للمحكوم عليه صورة في الذهن
مطابقة له في المفهوم والمعنى ولا يستدعي الاتحاد بين الصورة والعين في الهوية والعدد بل في الماهية والمعنى

فالمعلوم ان يكان امر كليا حصلت ماهيته وانفسه في الذهن في ضمن صورة ذهنية وان كان امرا شخصيا حصلت
منه صورة مماثلة في النوع مشابهة له في الصفات الشخصية بحيث يكون مرآة لملاحظة ذلك الشخص فالمرآة والمرئي
في الكليات متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وفي الشخصيات مختلفان بالذات متحدان بالاعتبار فلا يلزم ان
يكون زيد اشخاصا متعددة بل ان يكون الامثال متعددة ويلزم اصلا انكار حصول الجزئي بهويته وشخصيته في الذهن
وهو خلاف مذهب الفلاسفة لان الشيخ قد صرح في كتبه بحصول الجزئيات بهوياتها وعوارضها في القوى الدراكة كما
يظهر بالمراجعة الى كلامه ثم ان القول بان الحاصل من الكليات ماهياتها ومن الجزئيات امثالها مما يؤدي الى
التحكم فيكون الحاصل في الذهن زيدا مشتملا بخواصه الشخصية وعوارضه العينية فيلزم الاشكال ومنها ما قال السيد
المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع ان الكلية هي مطابقة الحاصل في العقل لكثيرين هو ظل لما قال ان الصور
الادراكية تكون ظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان طائفة
كلها اظلال لامر واحد خارجي وهو زيد مثلا اورد عليه بان الصور الخارجية والذهنية متصادقة وهو يصحح انتزاع
كل احد منهما عن الاخرى واجيب عنه بان التصادق لا يوجب انتزاع كل احد منهما عن الاخرى وليس مداره على
الاتحاد مطلقا بل الذي هو منشأ حصول الوجود وكون منتزعا عنه وغير المنشأ حصل منتزعا والوجود اصالة انما هو للصورة
الخارجية فان قلت نسبة الصورة الخارجية الى الصور الذهنية نسبة الانسان الى افراده فان الانسان كما ينتزع
عن الافراد بحذف المشخصات كذلك الهوية العينية قد تؤخذ من كل واحد من الصور الذهنية بحذف الخصوصيات
اللاحقة لها باعتبار خصوصية الاذهان سواء كان التصادق مصحح الانتزاع والظلية اولم يكن قلت لا يمكن تكثر
تعينات الشخص الخارجي اصلا حتى يكون نسبته الى الصور الذهنية نسبة الانسان الى اشخاصه فتامل ومنها ان
المراد بتكثر المفهوم في تعريف الكلي تكثره بحسب الخارج والصورة الحاصلة من زيد في اذهان طائفة يستحيل ان
يتكثر في الخارج بل كلها هوية زيد وفيه ان التكثر بحسب الخارج غير معتبر في مفهوم الكلي والا لم تكن الكليات الفرضية
كليات بل المعتبر فيه هو التكثر بحسب نفس الامر مع قطع النظر عما يدل على امتناع وجوده والحق ان حصول الهوية
الخارجية في الذهن لا يمكن على تقدير عينية الوجود للماهيات كما هو التحقيق والا لزم كون الشخص الخارجي من الجواهر
حين هو حال في الذهن قائم به قائما بنفسه غير حال فيه واما على تقدير كون الوجود زائدا فيمكن ان يقال حقيقة
الهوية الخارجية تحصل في الذهن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجي فهي حاصلة في الذهن مع التعري عن الوجود
الخارجي والحق ان التعري عن الوجود الخارجي يستلزم التعري عن التشخص الذي هو مساوق له فيستحيل بقاؤها

على هذا التقدير كما لا يخفى على المتامل **قوله** فصل في النسب بين الكليين انما اعتبر النسبة بين الكليين اذ لا بحث
في هذا الفن عن الجزئي الا بالتبعية لانه لا يكون كاسبا ولا مكتسبا قال الشيخ انا لا نشتغل بالنظر في الجزئيات لكونها لا
تتناهى ولا حواله لا تثبت وليس علمنا بها من حيث هي جزئية يفيد كمالا حكميا او يبلغنا الى غاية حكمية بل الذي
يهمنا النظر في الكليات والآن جميع النسب تتاتى في الجزئيين والا في الجزئي والكلي اذ لا يتحقق في الاول الا التباين
او التساوي ايضا واما في الثاني فلا يتحقق الا التباين او العموم المطلق **قوله** فاما ان يصدق كل منهما الخ بان ينعقد
منهما موجبتان كليتان مطلقتان عامتان لان الكلام في الكليات التي تصدق في نفس الامر على شيء والمراد الصدق
الغير البتي فلا يرد الناطق والمستقيط واعلم انهم قالوا ان نقيضي المتساويين متساويان فكلما يصدق عليه نقيض
احدهما يصدق عليه نقيض الآخر كاللاانسان واللاناطق والا لزم صدق احد المتساويين بدون الآخر مثلا يصدق
كل اللاانسان لا ناطق وبالعكس والا فبعض اللاانسان ليس بلاناطق فبعض اللاانسان ناطق فبعض الناطق لاانسان
واورد عليه بانه قد تقرر عندهم ان نقيض كل شيء رفعه فنقيض المصادق رفعه لا صدق المفارق فان الاول لا
يستدعي وجود الموضوع لكونه في قوة السالبة البسيطة بخلاف الثاني وبعض اللاانسان ليس بلاناطق لا يستلزم
بعض اللاانسان ناطق لان السالبة المعدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدق الاول بانتفاء الموضوع
بخلاف الثاني وربما يكون نقيضا المتساويين مما لا فرد له بحسب نفس الامر كنقائض الامور العامة الشاملة فيصدق الاول
دون الثاني والجواب بان الموجبة السالبة المحمول وكذا الموجبة السالبة الطرفين لا يستدعي وجود الموضوع غير تام
لان الرابط الايجابي مطلقا يقتضي وجود الموضوع كما سيجيء انشاء الله ومع قطع النظر عن هذا لا يتم هذا الجواب الا
اذا كانت المفهومات المتساوية وجودية حتى يكون نقائضها سلبية وينعقد القضية السالبة المحمول والسالبة الطرفين
واما اذا كانت سلبية فنقائضها وجودية لامحالة فلا يقتضي الجواب المذكور اصلا فان قلت نقيض كل شيء رفعه قلت
الصحيح ان رفع كل شيء نقيضه كما صرح به السيد المحقق قدس سره فنقيض الرفع المرفوع والحق ان الدعوى مخصوص
بغير نقائض المفهومات الشاملة او نقائض بغير الصدق لامحالة على شيء فيتلازم السالبة المعدولة المحمول والموجبة
المحصلة وتعميم القواعد انما هو بحسب الطاقة والطاقة بادخالها في القواعد لاختلاف احكامها مع احكام غيرها ولا غرض
يعتد به في البحث عن تلك النقائض حتى يبحث عنها فلا باس باهمالها **قوله** بينهما عموم وخصوص مطلقا اعلم ان
نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا اذ كلما صدق عليه نقيض الاعم صدق عليه نقيض الاخص وليس كلما
صدق عليه نقيض الاخص صدق عليه نقيض الاعم اما الاول فلانه لو لم يصدق نقيض الاخص على كل ما يصدق عليه

نقيض الاعم يلزم صدق الاخص مطلقا بدون الاعم واما الثاني فلانه لو صدق نقيض الاعم على كل ما يصدق عليه
نقيض الاخص يلزم اجتماع النقيضين لان نقيض الخاص يصدق على بعض افراد العام فيلزم صدق العام ونقيضه
عليه وايضا لو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم وقد ثبت ان كل نقيض الاعم نقيض الاخص فيكون بين نقيضي الاعم
والاخص مساواة فيلزم كون العينين متساويين هف او يقال البعض نقيض الاخص عين الاعم ولا شيء من نقيض الاعم
عين الاعم فبعض نقيض الاخص ليس نقيض الاعم واعلم ان ههنا اشكالا مشهورا قد تحيرت الافهام في دفعه تقريره انه
لو كان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص يلزم اجتماع النقيضين لان الممكن الخاص اخص من الممكن العام فلو كان
نقيض الاعم اخص صدق قولنا كلما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص وههنا مقدمة صادقة
وهي ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام لان كلما ليس بممكن بالامكان الخاص اما واجب
او ممتنع وكلاهما ممكن عام فكلما ليس بممكن بالامكان العام فهو ليس بممكن بالامكان الخاص وكلما ليس بممكن بالامكان
الخاص فهو ممكن بالامكان العام ينتج كلما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان العام واجيب عنه بوجوه منها
ان الممكن العام شامل للنقيضين معا فما ليس بممكن عام يكون خارجا عن النقيضين فاذا حمل عليه سلب الممكن الخاص
كان محمولا على ما هو خارج عنهما والمنحصر في الواجب والممتنع ما ليس خارجا عنهما فالمحمول في الصغرى سلب الممكن الخاص
من انه صادق على ما هو خارج عن النقيضين معا والموضوع في الكبرى من حيث انه داخل في احدهما فلم يتكرر الاوسط
وفيه انه لا يلزم من كون الممكن العام شاملا للنقيضين الا ان لا يصدق نقيضه على شيء اصلا اذ لا خارج من النقيضين
حتى يصدق عليه نقيضه فتكون الصغرى كاذبة فيتم الاشكال كما لا يخفى ومنها ان ما ليس بممكن خاص شامل الضروري
الطرفين وهو ليس منحصرا في الواجب والممتنع واذ نفي الممكن العام لعدم تحققه بدون سلب الضرورة فان قيل ما
طرفاه ضروريان يكون ممتنعا وكل ممتنع ممكن بالامكان العام يقال كون كل ممتنع ممكنا بالامكان العام غير مسلم
بل الممتنع الذي يكون ضروري العدم فقط وزيفه السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع بان هذا القسم
اعني ضروري الطرفين وان كان محتملا في بادي الراي لكن في التحقيق ليس [illegible] لان ما يقتضي رفع الوجود
بذاته لا يقتضي الوجود بذاته لان اقتضاء احدهما يتضمن المنع عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو
كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما وبالجملة فتخييل القسم الرابع مضمحل لدى التفات ولا يخرج بذلك عن كونه حصرا
عقليا يجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهومه وان فرض انه يحتاج الى امر خارج كان مع ذلك حصرا عقليا و
لا يتوقف على كونه بديهيا صرفا فالممكن العام شامل للمفهومات كلها ومنها انا لا نسلم بطلان النتيجة بناء على تجويز صدق

احد النقيضين على الآخر كاللامفهوم والمفهوم فان الثاني محمول على الاول لانه مفهوم فان هذا الحمل عرضي وحمل
اللامفهوم على نفسه اولي ويشترط في التناقض صدقهما على شيء ثالث بنحو واحد من الحمل وقياسه مبني على عدم الفرق
بين المفهوم والافراد في المفهوم انما يصدق على مفهوم اللامفهوم لا على افراده وكذا الممكن يصدق على مفهوم اللا
ممكن لا على افراده الفرضية فان صدق العنوان على الافراد ضروري وسلب افراد اللاممكن العام مما يصدق عليه
مفهومه بالحمل العرضي فكيف يصح صدق نقيضه عليه بهذا الحمل فالصواب ان تخصص القاعدة بغير النقائض للمفهومات
الشاملة كما مر **قوله** فبينهما عموم وخصوص من وجه اعلم ان بين نقيضي الاعم والاخص تباين جزئي كما ان بين نقيضي
المتباينين تباين جزئي وهو تفارق كل واحد عن الآخر في الجملة سواء كان كليا او جزئيا فحينئذ يتحقق في ضمن التباين
الكلي كاللاحجر واللاحيوان وبينهما عموم وخصوص من وجه وبين نقيضيهما تباين كلي والانسان واللاناطق بينهما
تباين كلي وكذا بين نقيضيهما وهما اللاانسان والناطق وقد يتحقق في ضمن العموم من وجه كالابيض والحيوان
بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا بين نقيضيهما والحجر والحيوان تباين كلي وبين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه
قوله فهذه اربع نسب المراد حصر الكليين في النسب الاربع لا حصر النسب في الاربع حتى يكون كون التباين الجزئي
نسبة اخرى قادحا في الحصر والحق ان المقصود حصر النسب الممتنعة الاجتماع في الاربع لا حصر النسب مطلقا ولا شك
ان التباين الجزئي يجتمع مع التباين الكلي والعموم من وجه اي لا يمكن بدون احدهما **قوله** التساوي اعلم ان مرجع
التساوي الى موجبتين كليتين مطلقتين عامتين ومرجع التباين الى سالبتين كليتين دائمتين ومرجع العموم
والخصوص مطلقا الى موجبة كلية مطلقة عامة وسالبة جزئية دائمة ومرجع العموم والخصوص من وجه الى موجبة
جزئية مطلقة عامة وسالبتين جزئيتين دائمتين ثم هذه النسب كما تعتبر بحسب الصدق وهو ما بين المفردات
ومعناه الحمل ويستعمل بعلى فيقال صدق الحيوان على الانسان كذلك تعتبر بحسب الوجود والتحقق والنسب المعتبرة
بين القضايا من هذا القبيل اذ لا يتصور حمل القضايا على شيء واذا استعمل فيها الصدق يراد به التحقق ويكون مستعملا
بكلمة في فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها ح اذا قلنا كلما صدق كل ج ب بالضرورة صدق
كل ج ب دائما كان معناه كلما تحقق في نفس الامر مضمون القضية الاولى تحقق فيها مضمون القضية الثانية **قوله**
وهو ما كان اخص تحت اعم هذا التعريف لفظي للجزئي الاضافي فلا يتوهم انه دور وأورد عليه بانه يخرج عنه المساوي
كالانسان والناطق مثلا مع انهم عدوا المساوي جزئيا اضافيا بالقياس الى المساوي الآخر والاولى ان
يفسر بالمندرج تحت الكلي اي الموضوع الكلي قال السيد المحقق قدس سره في حواشي شرح المطالع المتبادر من

كون الشئ مندرجا تحت آخر ان يكون اخص منه ولذلك قيل الكلي والجزئي الاضافي يراد فان العام والخاص آلة
انما تشتهر في موضوعات القضايا عدا احد المتساويين جزئيا اضافيا للآخر ومن ثم ترى بعضهم يفسر المندرج تحت
كلي بالموضوع الكلي وتريد به انه يقع موضوعا في قضية موجبة كلية لا في قضية مطلقا والا كان الاعم من شئ جزئيا
له ولا قائل به واجيب بان الشيخ قد صرح في الشفاء بان الحكم في موجبة الكلية على الافراد الشخصية ان كان
الموضوع نوعا وعليها وعلى الافراد النوعية ان كان جنسا فالمساوي ليس بداخل تحته فتأمل **قوله** وبين الجزئي
الحقيقي وهذا الجزئي الخ هذا اذا لم يرد بدخوله تحت اعم دخوله تحت ذاتي ولو اريد دخوله تحت ذاتي فبينهما عموم وخصوص
من وجه كما لا يخفى على المتأمل **قوله** فصل الكليات خمس اي خمسة انواع فان قلت كون الجنس نوعا من الكلي يقتضي
ان يكون اخص منه مطلقا وكون الكلي جنسا للجنس اخاصا يقتضي ان يكون اعم منه مطلقا قلت كلية الجنس باعتبار الذات
وجنسية الكلي باعتبار العرض وتفصيله ان مصداق الكلي نفس ذات الجنس لكونه ذاتيا له ومفهوم الجنس غير داخل
في مفهوم الكلي فحمل الجنس عليه باعتبار عروض حصة الجنس لنفس مصداقه امر زائد على ذاته فالكلي عام باعتبار الذات
وخاص باعتبار العارض فالاعمية والاخصية باعتبارين وتتفاوت الاعتبارات بتفاوت الاحكام وبهذا ظهر
جواب ما قيل ان الكلي فرد لنفسه لكونه مشتركا النوع والفرد مغاير لما هو فرد له فيلزم تغاير الشئ لنفسه فيكون مسلوبا عنه
بالحمل الاولي فيلزم سلب الشئ عن نفسه لان الكلي عينه باعتبار نفسه وفرده باعتبار عروض مبدأ له ووجه حصر الكلي
في الانواع الخمسة ان الكلي اذا نسب الى ما تحته من الجزئيات فاما ان يكون عين حقيقتها فهو النوع والا فاما ان يكون
داخلا فيها او خارجا عنها وعلى الاول اما ان يكون تمام المشترك بينها وبين نوع آخر مباين لها وهو الجنس او لا
فاما ان لا يكون مشتركا اصلا بينها وبين نوع آخر مباين لها فيكون فصلا للماهية مميزا لها عن جميع المباينات او
يكون مشتركا بينها وبين نوع آخر مباين لها ولا يجوز ان يكون تمام المشترك بينها لانه خلاف المفروض بل يكون بعضا
من تمام المشترك بينهما فيوجد تمام مشترك هو بعضه فهذا البعض اما ان لا يكون مشتركا بين تمام المشترك وبين نوع
مباين له فيكون مميزا لتمام المشترك عن الماهيات المباينة فيكون فصلا للجنس الماهية فيكون فصلا للماهية ايضا او
يكون مشتركا بين تمام المشترك وبين نوع مباين له ولا يكون تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع المباين تمام
المشترك والا كان جنسا بل يكون بعضا من تمام المشترك بينهما فههنا تمام مشترك آخر وليس هو الاول لوجوده في نوع
مباين له وبالماهية الا يكون تمام مشترك لا بد ان يتحقق تمام مشترك ما والا لزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع
مباين له وللماهية ايضا فيكون الجزء المفروض موجودا فيما لا يتناهى من تمام مشترك بين ذلك النوع والماهية ثم بازائه نوع

آخر وتمام مشترک آخر وہکذا فیلزم ان یکون للمہیۃ تمام مشترکات غیر متناہیۃ فیترکب المہیۃ من امور غیر متناہیۃ وآورد علیہ
السید المحقق قدس سرہ بانہ لم لا یجوز ان یکون تمام المشترک الثالث بعینہ ہو تمام المشترک الاول بان یکون بازاء
المہیۃ نوعان متباینان ومباینان للمہیۃ یشارکہما کل منہما فی تمام المشترک بین المہیۃ وذلک النوع ولا یوجد تمام
المشترک المذکور فی النوع الآخر ویکون الجزء الذی ہو بعض تمام المشترک موجودا فی کل من النوعین واعم من کل
واحد من تمامی المشترک فلا یکون فصل جنس ثم قال قدس سرہ وہذا الاعتراض مما لا مدفع لہ الا اذا ثبت انہ لا یجوز ان
یکون لمہیۃ واحدۃ جنسان فی مرتبۃ واحدۃ بحیث یکون احدہما اعم من الآخر من وجہ قال العلامۃ القوشجی یمکن
دفع ہذا الاعتراض من غیر بناء علی تلک القاعدۃ بان یقال ہذا الجزء الذی ہو بعض تمام المشترک یکون مشترکا
بین المہیۃ وکلا النوعین المذکورین فاما ان یکون تمام المشترک بین تلک الانواع الثلثۃ او بعضہ لا سبیل الی
الاول لانہ خلاف المقدر ولا الی الثانی لانہ یلزم ان یکون ہناک تمام مشترک ثالث بین المہیۃ وذینک النوعین المذکورین
یکون الجزء المذکور بعضا منہ وینقل الکلام الیہ فیلزم ان یکون ہناک تمام مشترکات غیر متناہیۃ یکون کل منہا عاما
مطلقا من الآخر وملخصہ افاد بعض جلبۃ الاعلام قدس سرہ انہ ان کان ہذا الجزء مشترکا بین المہیۃ ونوع مباین
لہا فلا یکون تمام مشترک بینہما ثم ان کان ہذا الجزء مختصا بہ فنعم والا فہو مشترک بین ہذا التمام المشترک وبین نوع مباین
لہ ولیس تمام المشترک بینہما لانہ لو کان لکان تمام المشترک بینہما تمام مشترک بین المہیۃ وہذا النوع ہف واذا لم یکن
تمام مشترک بینہما فلو کان مشترکا کان بعض تمام مشترک فہہنا تمام مشترک بین تمام المشترک الاول وبین نوع مباین
لہ فیکون ہو تمام مشترک بین المہیۃ وبین ہذا النوع ایضا لان جنس الجنس جنس ثم ہذا الجزء ان کان مشترکا بین
تمام المشترک الثانی ونوع مباین لہ فلا یکون تمام مشترک بل البعض تمام المشترک فہہنا تمام مشترک ثالث وہو کما انہ
تمام مشترک بین تمام المشترک الثانی وہذا النوع المباین لہ کذلک تمام المشترک بین تمام المشترک الاول وہذا النوع لان
جنس الجنس جنس فلا یکون ہذا الثالث عین الاول ہکذا الی غیر النہایۃ فافہم ولا تغفل وعلی الثانی اما مختصۃ بحقیقۃ
واحدۃ فہو الخاصۃ والا فہو العرض العام **قولہ** وہو الکلی المقول الخ الکلی جنس واما المقول فہو عند من یجوز
حمل الجزئی شامل للکلی والجزئی وعند من لا یجوزہ لیس بشامل لہ وقولہ المختلفین بالحقائق یخرج النوع وفصلہ
وخاصتہ وقولہ فی جواب السؤال بما ہو یخرج الفصول والعرض العام والخواص واعلم ان الجنس امر مبہم بالنظر الی العقل
متزلزل فی انہ ہذہ الحقیقۃ او تلک فلا بد لہ من محصل یحصلہ ویرفع تزلزلہ بان یتحد معہ فیصیر نوعا فالجنس والفصل
والنوع موجودۃ بوجود واحد من دون تغائر فی الوجود ذہنا وخارجا الا فی اللحاظ التحلیلی ولیس فی النوع بازاء الجنس

والفصل مادة وصورة متمائزتان في الوجود بل الجنس اذا اخذ مغائرا للفصل يسمى مادة والفصل اذا اخذ مغائرا
للجنس يسمى صورة والتفصيل ان الجسم مثلا له اعتبارات الاول اعتباره بانه بما يحصله من الفصل كالنامي فذلك
هو النامي بعينه فهو النوع والثاني اعتباره من حيث هو مع قطع النظر عما يحصله فهو جنس ومحمول على الانواع
المندرجة تحته والثالث اعتباره محصلا بان يكون ما ينضاف اليه خارجا عنه غير متحد معه فهو مادة وكذا الكلام في
الفصل فان الناطق مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء مع عزل النظر عما يحصله فهو فصل ومحمول على الانسان واذا اخذ بشرط شيء
لا باعتبار انه لوحظ مع ما يحصله فهو الانسان بعينه واذا اخذ بشرط لا شيء اي لوحظ عدم انضيافه الى الجنس فهو
صورة والحاصل ان الجنس من حيث هو هو ليس له تحصل وجود بالفعل قبل النوع وان كانت قبلية لا بالزمان لا في الذهن
ولا في الخارج بل مبهم محض كاللون مثلا فانه اذا حصل معناه في الذهن فلا يمكن الا ان يقع تحصيل شيء متقرر بالفعل
بل يحتاج الى زيادة معنى يحصل اللون ويتقرر معه لا على ان يكون ذلك المعنى خارجا لاحقا منضما اليه اذ ليس
اللون موجودا ومحصله موجودا آخر حتى ينضم احدهما الى الآخر بل ليس هناك الا موجود واحد ذلك الواحد بعينه الجنس
وبعينه الفصل لكن الذهن اذا حلله وجد هناك امرا مبهما ثم يعتبره محصلا لشيء آخر بان يكون هو بعينه تمامه وهذا التحصيل
ليس بغير ذلك المبهم عما هو عليه بل يحصله ويحققه وهذا بخلاف النوع فانه مبهم بحسب الاشارة فقط قال الشيخ في الهيات
الشفاء واما النوع فانه الطبيعة المحصلة في الوجود وفي العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل معينة بامور تحصل
يكون النوع آن اقتضى له بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط فلا يطلب شيئا في تحصيلها الا الاشارة بعد ان تحصلت الطبيعة
نوع الانواع ويكون تعرض لوازم من الخواص والاعراض تتعين بها الطبيعة مشارا اليها وبهذا ظهر ان الجنس والفصل ليسا
بجزئين من النوع حقيقة اذ الجزئية على سبيل الحقيقة كون الشيء بحيث يتركب منه ومن غيره امر ثالث ولما كان الجنس
عند التحصيل هو النوع فلا يتقوم به وبالفصل النوع حقيقة بل هما معنوان ينتزعهما العقل عن نفس الماهية المتقررة
ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة ثم انه يجوز ان يكون الماهية التي لها جنس وفصل مادة وصورة متمائزتان بحسب
الوجود وغير متحدتين مع جنسها وفصلها فيتالف حقيقة من جزء آخر غير محمولة وتكون تلك الحقيقة المتقررة عنهما بعين
تقررها بنفس حقيقتها وسنخ قوامها مصداقا للجنس والفصل فيجتمع التركيب الذهني مع التركيب الخارجي من غير تلازم
وهذا هو المفهوم من كلام الشيخ في مواضع من كتاب الشفاء فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء ان الجنس
اذا اخذ بشرط لا شيء فهو مادة والفصل اذا اخذ كذلك فهو صورة قلت المادة قد تطلق على الجوهر القابل للصورة وقد
تطلق على الجنس المأخوذ بشرط عدم اتحاد الفصل معه مجازا وكذا الصورة قد تطلق على الجوهر المقوم للمادة وقد

يطلق على الفصل الماخوذ بشرط عدم اتحاد الجنس معه والمادة والصورة بالمعنى الثاني ليستا موجودتين في الاعيان
بل العقل يحلل النوع الى الجنس والفصل ويلاحظ كلا منهما متمايزا عن الآخر فيسمي احدهما مادة والآخر صورة تشبيها لهما
بالهيولى والصورة ومن العجب ان بعض المحققين القائلين بالتلازم بين التركيبين قد نسب هذا الرأي الى الشيخ مع
انه صرح ببساطة الكيفيات خارجا وتركبها ذهنا وايضا صرح بكون الهيولى بسيطا خارجيا ومركبا عقليا لا يقال لو لم يكن بحذاء
الجنس والفصل مبدءان متقرران متغايران في الوجود لزم انتزاع امرين مختلفين عن امر واحد لانا نقول انتزاع
مفهومين عن جوهر ذات واحدة مما لم يقم على استحالته دليل بعد فان قلت لو كانت لمهية واحدة اجزاء خارجية و
ذهنية معا فحدوا بالاجزاء الخارجية ثم حدوا بالاجزاء الذهنية حدا آخر فيلزم ان يكون لشئ واحد حدان بل حقيقتان قلت
الممتنع وجود حدين متغايرين بالذات وههنا لم يلزم الا وجود حدين متغايرين بالاعتبار لان الاجزاء الخارجية
هي الاجزاء الذهنية بالاعتبار فانما التعدد في اعتبار حد حقيقة واحدة لا في حدها هذا على تقدير التلازم بين التركيبين
واما على ما هو الحق فنقول غاية ما لزم ان يكون لشئ واحد معرفان ذاتيان احدهما مؤلف من الاجزاء الغير المحمولة والثاني
من جنسه وفصله ولم يدل على استحالته دليل بعد ولا يلزم ان يكون لشئ واحد ذاتان متغايرتان احدهما مؤلفة
من اجزاء غير محمولة والاخرى من اجزاء محمولة حتى يلزم الاستحالة اذ الذات التي تألفت من الاجزاء الغير المحمولة هي
بنفسها مصداق للجنس والفصل فليس هناك حقيقتان تقومت احدهما من الجنس والفصل والاخرى من الاجزاء
الغير المحمولة وما قيل لو تألفت حقيقة من اجزاء محمولة وغير محمولة لزم استغناء الشئ عن الذاتي لان حقيقة قد تمت
بالاجزاء الغير المحمولة ففيه انه ان اريد بالاستغناء عن الذاتي عدم الاحتياج الى الاجزاء المحمولة فنسلم لان الحقيقة لا يتقوم
بها حقيقة فكيف يحتاج اليها وان اريد لزوم جواز انسلاخ نفس المهية عنها فاللزوم ممنوع اذ المهية المتقومة بالاجزاء
الغير المحمولة بعينها مصداق للجنس والفصل لا يقال يمكن ان يحصل المهية بجنسها وفصلها فيلزم غناء الشئ عن مقوماتها
الحقيقية اعني المادة والصورة لانا نقول لا معنى لتقوم الشئ من الجنس والفصل حقيقة فليس معناه الا كونه مصداقا
لهما ولا يكون مصداقا لهما الا حين التقرر وذا لا يمكن الا بالتقوم بالمادة والصورة ومما يدل على ما ذكرنا ان الجسم جوهر
ومصدق الجوهر عليه ذاتي كما يدل عليه كلام الشيخ في الفصل الرابع من ثانية قاطيغورياس الشفاء فله فصل وهو مؤلف
ايضا من الهيولى والصورة الجرمية فقد اجتمع فيه التاليفان ولا يمكن ان يقال ان جنسه ماخوذ من الهيولى وفصله
من الصورة كما اوله لان الاجزاء الغير المحمولة اعني الهيولى والصورة متغايرة جعلا وتقررا ووجودا ومغايرة
للمركب منهما في كل من هذه والاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل متحدات في انفسها ومع الكل ايضا في كل من هذه

فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها بحيث اذا لوحظت باعتبار اتحدت جعلا وتقررا ووجودا في نفس الامر واذا لوحظت باعتبار آخر تغايرت فيما اتحدت فيه بالاعتبار الاول واما ثانيا فلما افاد بعض الاكابر قدس سره ان هيولى العناصر مغائرة بالماهية لهيولات الافلاك عندهم والصورة الجرمية مشتركة في الكل فلو كان الهيولى باعتبار اخذها لا بشرط شيء جنسا والصورة باعتبار اخذها كذلك فصلا لزم عموم الفصل وخصوص الجنس وايضا الانسان مؤلف من بدن ونفس تأليفا حقيقيا لا تأليفا غير حقيقي من جنس هو الحيوان وفصل هو الناطق ولا يمكن ان يقال ان نفسه فصل له باعتبار اخذها لا بشرط شيء لان نفسه مفارق محض عن بدنه باق بعد خرابه ايضا وايضا النفس مؤلفة ذهنية من جنس هو الجوهر وفصل يقومه كما نص عليه الشيخ فلو كانت فصلا كانت بسيطة ذهنية لما تقرر عندهم ان الفصول بسائط ذهنية والقول بكون صدق الجوهر عليها عرضيا باطل قطعا هذا ما تقرر عندي في هذا المقام و التوفيق من الله العلام **قوله** وهو كلي مقول على كثيرين الخ المراد بالمقول المقول صريحا لا ضمنا فيخرج الجنس لانه لا يقال على الكثرة المتفقة بالحقيقة الا ضمنا **قوله** وهو ماهية يقال عليها الخ وبعضهم زاد واقيد الاولية فقال الامام في شرح الاشارات انه احتراز عن النوع بالقياس الى جنس البعيد فانه ليس نوعا له بل للجنس القريب ورد بان نوع الانواع نوع لجميع ما فوقه من الاجناس وقيل انه احتراز عن الصنف اذ لا يحمل عليه الجنس القريب بالذات واورد عليه بانه ان اعتبر في النوع ان يكون الجنس مقولا عليه بلا واسطة يخرج عنه النوع بالقياس الى الجنس البعيد وان لم يعتبر ذلك لم يخرج الصنف والاولى ان يقال انه قول في جواب ما هو يخرج الصنف ويدخل السوافل بالنسبة الى العوالي **قوله** وصدق الحقيقي بدون الاضافي في النقطة لان النقطة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات والعرض ليس بجنس لما تحته كما سيجيء ولانها بسيطة فلا جنس لها واورد بان عدم اندراجها تحت مقولة لا يدل على عدم وجود الجنس لها بل غايته انه يلزم منه عدم وجود الجنس العالي وبان غاية ما ثبت بساطتها الخارجية وهذا غير مجد والحق ان النقطة مثال النوع البسيط نعم بساطتها غير مضر **قوله** وصدق الاضافي بدون الحقيقي الخ قال الشيخ في الشفاء لفظ النوع للمنطقيين متناول عند المنطقيين بمعنيين احدهما اعم والآخر اخص فاما المعنى الاعم فهو الذي يرونه من انه الجنس ويحد بانه المرتب تحت الجنس والذي يقال عليه الجنس وعلى غيره بالذات ولم يجر هذا المجرى واما المعنى الخاص فهو الذي ربما سموه باعتبار نوع الانواع وهو الذي يدل على ماهية مشتركة للجزئيات لا تختلف بامور ذاتية فهذا المعنى يقال له نوع بالمعنى الاول اذ لا يخلو في الوجود من وقوعه تحت الجنس ويقال له نوع بالمعنى الثاني وبين المعنيين فرق كيف لا وهو بالمعنى الاول مضاف الى الجنس وبالمعنى الثاني غير مضاف الى الجنس فانه لا يحتاج في تصوره

مقولا على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو الى ان يكون شيء آخر ايضا اعم منه مقولا عليه انتهى وهذا الكلام صريح في
ان الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي واورد عليه بانه انما يتم لو ثبت ان كل نوع له جنس ولم يثبت بعد لجواز ان يكون
نوع بسيط لا جنس له فان قلت كل حادث مسبوق بالمادة والمادة والجنس متحدان قلت مع ما فيه مسبوقية كل
حادث بالمادة خلاف عقايد الفلاسفة الا ترى ان الهيولى حادث مع انها ليست مسبوقة بالمادة بل الحادث الزماني
مسبوق بالمادة لا يقال كل نوع حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات لانا نقول سيجيء ان شاء الله ان البسائط
العقلية غير مندرجة تحت مقولة وما قال الامام الرازي الماهيات اما بسائط او مركبات فان كانت بسائط فكل منها
نوع حقيقي ليس بمضاف والا لتركبت من الجنس والفصل ان كانت مركبات فهي لا محالة تنتهي الى بسائط ولعود فيها
ذكرنا ففيه انه لا يلزم من بساطة الماهية كونها نوعا فضلا عن ان يكون حقيقيا لجواز ان يكون جنسا عاليا او فردا او
فصلا وغيرها وما قيل ان الاجناس العالية بالقياس الى حصصها الموجودة في انواعها انواع حقيقية وليست
بمضافة ففيه ان المقصود بيان النسبة بين ما هو نوع في نفسه لا ما هو نوع باعتبار العقل والحصص افراد اعتبارية
لانها اذا اخذت من حيث ذاتها كانت عين الشيء واذا اعتبر معها اقترانها بامور خارجة عنها كانت افرادا بحسب
هذا الاعتبار فيكون نوعيته لها بالاعتبار دون الحقيقة ولا يلزم كون الحقيقي اعم من كل واحد من الكليات الباقية
لانها كلها انواع محصلة بالقياس الى حصصها فلا يمكن اثبات وجود الاضافي بدون الحقيقي **قوله** فصل في ترتيب الاجناس
اعلم ان الاجناس انما تترتب متصاعدة ولا يذهب الى غير نهاية والا لتركبت الماهية من اجزاء غير متناهية فيتوقف
تصورها على اخطار جميعها بالبال فلا محالة تنتهي الى جنس لا يكون فوقه جنس وهذا موقوف على استلزام التركيب
الذهني للتركيب الخارجي والا فيجوز ان يكون الاجزاء الغير المتناهية موجودة بوجود واحد والمحذور في كون التحليل
غير واقف عند حد على ان تصور الماهية لا يتوقف على اخطار الاجزاء جميعها بالبال وما قيل انه يوجب ترتب العلل
والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة من الجنس ففيه انه انما يلزم ترتبها لو كانت الفصول
والحصص مترتبة وليس كذلك بل كل فصل علة لحصة وليس كل الحصة علة لفصل آخر وانما لم يعد الجنس المفرد من
المراتب لكونه غير واقع في سلسلة الترتيب **قوله** وفوقه الجسم المطلق في كون الجسم المطلق جنسا اشكال على تقدير ان
لا ان الجسم عندهم مركب من الهيولى والصورة وهيولى العناصر مخالفة لهيولات الافلاك كما تقرر عندهم فلا يكون
الجسم حقيقة واحدة لان مخالفة الذاتيات توجب اختلاف الذات فتأمل **قوله** فصل الاجناس العالية عشرة
الخ اعلم ان البحث عن كمية الاجناس العالية وماهياتها ليس من المنطق فلا يجب على المنطقي الاشتغال ببيانها

واحوالها اذ المنطق اذا بين هيئة اللفظ المفرد والمركب وان الثاني يتألف من الاول وهو جزئي وكلي ينقسم الى خمسة اقسام يمكن ان ينتقل الى العلم القضايا واقسامها واحوالها واحوال القياس والاستقراء والتمثيل وان لم يخطر بباله ان المقولات عشرة او اكثر منها او اقل ولا يعرض له من اغفال ذلك خلل يعتد به نعم له نفع في صناعة التحديد والتعريف واكتساب المقدمات البرهانية وغير البرهانية ومع ذلك تحصيل للتعلم احاطة تامة بالامور ويقتدر على ايراد الامثلة المحتاجة اليها لايضاح القواعد ولذا التزم قدماء المنطقيين ذكر اقسامها وانواعها وخواصها في اوائل كتب المنطق على سبيل الوضع والتسليم والمص العلامة قدس سره تبعهم في ذلك ثم ههنا مباحث الاول ان حصر الاجناس العالية في العشرة ليس الا بالاستقراء ولا يفي به بيان برهاني قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء والواني اني جهدت او فار فان السبيل في تصحيح ذلك يحوج الى ثلثة انحاء من النظر احدها ان يبين انه يبين لا واحد من هذه المقولات الا ويقال على ما تحته قول الجنس وهذا يحوج الى ان يبين ان حملها على ما تحتها ليس على سبيل الاتفاق في الاسم وليس على سبيل حمل معنى واحد مختلف بالتقدم والتاخر فيكون على سبيل التشكيك ولا ايضا على سبيل قول اللوازم التي يقال على ما تحتها بالسوية من غير اختلاف ولكن لا يكون من المقومات بل يكون من اللوازم والامور الاضافية التي لا تتقوم بها ماهية شئ وهذا الوجه من تدقيق النظر هو شئ لم يشتغل به احد ممن سلف الوجه الثاني ان يبين ان لا جنس خارجا عن هذه المذكورة وقسمة الموجود الى ان ينتهي القسمة المحصلة الى هذه وان سومح في امر التقويم للذات وهو ايضا مما لم يبلغنا عنهم فيه تحقيق الا ان شيئا والوجه الاخر غير القسمة بيانا انه يستحيل ان يكون جنس غير هذه الاجناس ان كان الى شئ ذلك سبيل فما عندي انهم علموا شيئا يعتد به في ذلك انتهى وقد ذكروا في وجه الحصر وجوها منها ان الجوهر واحد من المقولات لا شك فيه واما العرض فاما ان يقبل القسمة لذاته اولا والاول الكم والثاني اما ان يقتضي النسبة لذاته ام لا الثاني الكيف والاول هو النسبة واقسامها سبعة كما سيجئ ان شاء الله تعالى وفيه انه لا يدل على كون كل واحد من السبعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون امورا مختلفة بالحقيقة وعلى تقدير جنسيتها لا يلزم كونها اجناسا عالية لجواز ان يكون كل واحد منها جنسا مفردا او يكون ما تحتها انواعا حقيقية وايضا يجوز وجود مقولة اخرى مغايرة للتسعة ومنها ان العرض اما ان يقتضي القسمة لذاته اولا والثاني اما ان يقتضي النسبة لذاته اولا وغيرها الجوهر والنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع اولا وهي اما الى الكم القار فان انتقل به فهو الملك والا فهو الاين وان كان الى الكم الغير القار فهو متى واما الى نسبة فهو المضاف واما الى الكيف فاما ان يكون منه غيره وهو ان يفعل او يكون هو من غيره وهو ان ينفعل الا يقتصر

النسبة الى الجوهر بالذات واما بالعرض فلا يخرج مما ذكرنا منحصر المقولات في عشرة وفيه ان انحصار النسبة الى الكم القار
في الاحاطة غير مسلم لم لا يجوز ان يكون لوجه آخر كالمماسة والمطابقة فلا ينحصر في الملك الاين واقتضى النسبة
الى العدد وايضا النسبة الى الزمان لا يجب ان يكون بالحصول فيه حتى يكون متى ولا نسلم ان النسبة الى الكيف
منحصرة فيما ذكر ولا نسلم ايضا ان النسبة الى الجوهر غير معقولة فلا تعويل الا على الاستقراء ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء بعد بيان وجه الحصر فهذا ضرب من التقريب متكلف لا يخفى ضعفه المبحث الثاني قد ظن قوم ان فوق الجوهر
والعرض جنس عال هو الموجود وابطل هذا المذهب بوجوه منها ان اطلاق الموجود على الجوهر والعرض ليس لاشتراك
الاسم ولا بالحقيقة والمجاز اذ الوجود مشترك بينهما غاية الامر ان وجود العرض قد عرض له اعتبار غير مستقل هو انه
في الغير وهذا لا يستلزم الاختلاف في نفس الموجودية فاطلاقه عليهما اما بالتواطؤ وهذا باطل اذ صدق الموجود على
بعض الحقائق اقدم واحق من صدقه على بعض آخر منها الا ترى ان صدقه على الموجود بذاته اولى من صدقه
على الموجود والقائم بغيره وكذا وجود القار اقوى من وجود غير القار واما بالتشكيك كما هو الظاهر والمشكك لا يكون
ذاتيا لما هو مشكك بالقياس اليه فكيف يكون جنسا عاليا وانت تعلم ان الوجود يطلق على معنيين الاول معناه المصدري
الذي لا تحصل في الاعيان والثاني مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو نفس الماهية بلا زيادة امر وعروض عارض كما
ثبت في محله فان كان المراد ان مفهوم الوجود ليس جنسا للجوهر والعرض فهو بديهي لا يحتاج الى مؤنة البيان فضلا
من مؤنة البرهان وان كان الغرض ان مصداقه ليس بجنس لهما فلا يتم الا اذا ثبت انهما غير مشتركين في حقيقة تكون
بنفسها مصداقا لهذا المفهوم مع انه لم يثبت بعد لان افرادمية واحدة قد تكون بعضها مبدأ البعض آخر منها كما ان
الجواهر المفارقة مبادئ للجواهر المادية فاما ان يكون العلية والمعلولية باعتبار الوجود او باعتبار مصداقه لا سبيل
الى الاول لانه امر اعتباري وعلى الثاني مصداقه نفس الماهية كما حقق في محله فعلى تقدير كون الجوهر والعرض
متشاركين في ذاتي هو بنفسه مصداق الموجود يكون ذلك الذاتي من حيث تقرره في ضمن الجوهر مقدما على نفسه
من حيث تقرره في ضمن العرض ولو كان هذا النحو من التقدم مستحيلا في الذاتيات لاستحال ان يكون بعض
افرادمية مبدأ البعض آخر من افرادها لا يقال التقدم هناك في نفس الموجودية لانا نقول كذا الحال ههنا فهم لم يفر
هذا النحو من التقدم في كون تلك الحقيقة ذاتية للمبدأ ولذي المبدأ لا يضر ايضا في كون الحقيقة المشتركة بين الجوهر
والعرض ذاتية لهما فيجوز ان يوجد حقيقة تكون ذاتية لكل واحد من الجوهر والعرض وتكون في الجوهر متقدمة عليها
في الاعراض كما ان الجوهر ذاتي للجواهر المفارقة والمادية مع ان الثاني المفارقات اقدم عليها في الجواهر المادية د

منها ان تعقل كل من الجوهر والعرض بدون الوجود واضح لانه يتعقل بدون جنسه فالموجود لا يكون جنسا لهما الا ترى انا نتصور المثلث مع الغفلة عن الوجود بحيث لا يخطر بالبال معناه ولا يمكن ان يتعقل عن الشكلية عند تصوره فتكون جوهرية المثلث بخلاف الوجود وهذا مع توقفه على كون الجوهر والعرض متعقلين بالكنه لا يتم الا اذا ثبت ان تعقل الكنه المعقول من الشئ بكنهه ضروري عند تعقل الكنه والا فيجوز ان يكون كنه الموجود متعقلا عند تعقل الجوهر والعرض لكن لا يتعقل ان هذا الكنه المعقول كنهه فيحكم بالحكم الجاهل بكون المعلوم كنهه ومنها ان الوجود ينقسم بفصول مقسمة واذا لوجود عين حقيقتة فتكون تلك مفيدة لحقيقته ايضا فيلزم كون الفصول المقسمة مقومة وفيه ان تقويم شئ لشئ على نحوين الاول تقرير نفس الماهية كما هو شان العلة على طريق الجعل البسيط والثاني ان يكون المقوم جزءا من حقيقة الشئ المقوم كما هو شان الفصول المقومة فان اريد بكون الفصول المقسمة مقومة كونها مقومة بالنحو الاول فلا قباحة فيه اصلا لان الفصول المقسمة مفيدة لحقيقة الجنس لكونها عللا لها وان اريد بها كونها مقومة بالنحو الثاني فاللزوم ممنوع والصواب ان يقال لو اشترك ذاتي فاما ان يكون لذلك الذاتي نفس ذاته مفتقرة الى موضوع اولا ولا يكون كذلك فعلى الاول لا يتناول الجوهر وعلى الثاني العرض ومن المستحيل ان يكون ماهية واحدة بنفس ذاتها مستغنية عن الموضوع وهي بنفسها تحتاج الى موضوع ايضا فتامل وانصف البحث الثالث انهم قد ظنوا ان كل شئ مندرج في المقولات العشرة ولهذا انقل عن المعلم الاول فبعضهم جعلوا الوحدة التي هي مبدء العدد الكم المنفصل والنقطة التي هي مبدء الخط على زعمهم من الكم وجعلوا الاعدام من مقولة ملكاتها فقالوا ان العمى مندرج تحت الكيف لاندراج البصر تحته والسكون الذي هو عدم الحركة عما من شانه هي من الانفعال قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء والتعويل في ادراج الشئ تحت مقولة على المنطق الشفاء وفي رسم تلك المقولة فان كانت تصدق عليه بالذات فهو منها والا فلا وظاهر ان الكم لا يتناول الوحدة والنقطة والعدم ليس له حقيقة وذات فلا يندرج تحت مقولة اصلا واندراج السكون تحت مقولة الانفعال محال قطعا وبعضهم جوزوا كون شئ واحد داخلا تحت مقولات شتى فجعلوا النقطة تارة من مقولة المضاف وتارة من مقولة الكيف وفيه ان الشئ الواحد لا يكون له الا ذات واحدة ومن المستحيل ان يكون ذات واحدة مندرجة تحت مقولات شتى وعروض العوارض المختلفة لا يجعل الذات المعروضة داخلة تحت مقولتها فالتحقيق ان الوحدة والنقطة والاعدام الملكات وغيرها من البسائط العقلية ليست بداخلة تحت مقولة اذ لا جنس لها ولا هي اجناس لشئ اذ الاعدام ليس لها ذوات بل هي اعدام ذوات فلا حصة لها من الوجود وانما وجودها في موضوعاتها بالعرض فان دخلت في مقولة دخلت بالعرض والدخول بالعرض ليس دخول النوع في المقولة

فان النوع يدخل في جنسه بالذات واذا لم يكن كك لم يكن المقولة جنسا بالقياس اليه فالاعدام لا تدخل في المقولات
وكذا الوحدة والنقطة وغيرهما من البسائط وخروج هذه الاشياء عن المقولات لا يقدح في حصر الاجناس العالية
في العشرة قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ان كانت اشخاص مفردة لا انواع لها ولا اجناس وانواع لا اجناس
لها لم يكن شيء من ذلك داخلا تحت مقولة وكان مع ذلك حقا ما قيل من ان المقولات هي هذه العشرة اذ الخارج
عنها ليس بمقولة في نفسه ولا داخلا في مقولة غيرها وضرب لذلك مثلا وهو انه لو قال قائل ان البلاد عشرة وتوجد
قوم بداة لا يسكنون لا يصيرون وتوهم خارجا عن هذه البلاد وسببا في ان لا يكون هذه البلاد عشرة والحاصل انا لا ندعي
ان كل شيء محصور في هذه المقولات انما ندعي ان المقولات عشرة فلا ينافيه وجود ما ليس بجنس ولا مندرجا تحت
جنس وبهذا ظهر ان الوجود ونحوه من الامور العامة ايضا لا تندرج تحت مقولة لكونها بسائط عقلية وان كانت
اعراضا لانها قائمة بالموضوعات قياما انتزاعيا لا يقال القيام المأخوذ في تعريف العرض انما يكون على وجه الانضمام
لانا نقول فيخرج مقولة المضاف وسائر المقولات النسبية عن كونها اعراضا اذ هي باسرها انتزاعية وقد بان
بهذا البيان سخافة وهم من توهم وجوب اندراج العرض تحت مقولة من المقولات وبناء على هذا قال ان الامور
العامة كالوجود ونحوه ليست باعراض ونحو ان المراد بالعرض في قول الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها
هو وجودها لمحالها ما سوى العرض الذي هو الوجود ولما لم يحتج في موجوديته الى وجود زائد لم يصح ان يقال وجوده
في نفسه هو وجوده في موضوعه بل هو نفس وجود موضوعه العارض مطلقا لا المعنى المشهور وانت تعلم انه مع كونه
مخالفا لظاهر كلامه يصير الاستثناء منقطعا ويكون المراد بالموضوع مطلق المحل لا محل العرض ولا يخفى ما فيه من
التكلف على ان الوجود عندهم عارض فلا بد ان يكون حالا والحال عندهم منحصر في العرض والصورة والمحل
في المادة والموضوع والوجود ليس بصورة قطعا فتعين عرضيته فان قلت الوجود يعرض الجوهر ايضا فيكون اعم
من العرض ولو اندرج تحت العرض لكان اخص منه فيلزم ان يكون شيء واحد اخص من شيء واعم منه قلت الاعم
من العرض هو الوجود من حيث عروضه والاخص منه هو من حيث ذاته ولا مشاحة فيه الا ترى ان الوجود اعم من
نفسه ايضا من حيث عروضه لا من حيث ذاته لا يقال الوجود مقوم لمحله ولا شيء من العرض كذلك لانا نقول المصدر
ليس كذلك ومصداقه نفس الماهية كما هو التحقيق وهو نفس محله المبحث الرابع ان بعضهم توهموا ان المقولات اربع الجوهر
والكم والكيف والمضاف والمقولات الباقية مندرجة في المضاف لكون جميعها منسوبة وانت تعلم ان تكرر النسبة
معتبرة في الاضافة وغير معتبرة في غيرها من المقولات النسبية وبعضهم زعموا انها خمسة خامسها الحركة التي تعم الان

يفعل وان ينفعل وفيه انه قد تحقق في الطبعيات ان الحركة ليست بفعل بل مقولة الانفعال غير الحركة وبعضهم زعموا ان
الانفعال هي الكيفية فليس التسخن غير السخونة وهذا ايضا باطل فان التسخن هو سلوك الى السخونة فان التسخن
له في كل آن سخونة فليس تسخنه تلك السخونة بل تسخنه انما هو بالقياس الى سخونة مطلوبة والحاصل ان التسخن
هيئة غير قارة والسخونة هيئة قارة قال الشيخ لو كان التسخن سخونة لكان كلما يسخن تسخن والكان كلما يحرك يتحرك
وستعلم رسوم المقولات وخواصها فيحصل لك الفرق بينها وتفصيل هذه المباحث تطلب من قاطيغورياس الشفاء
قوله احدها الجوهر اعلم ان بعضهم زعموا ان الجوهر ليس جنسا بالقياس الى ما تحته واستدلوا عليه بوجوه منها ان
الجوهر هو الموجود لا في موضوع وهذا المعنى لو كان جنسا لكان ذا فصل مقسم والفصل المقسم يفيد وجود الجنس
فيكون فصله المقسم مفيدا لوجوده ووجوده عين الحقيقة لانه الموجود لا في الموضوع فيكون مفيدا للحقيقة
ومفيد الحقيقة فصل مقوم فيلزم كون فصله المقسم مقوما ورد عليه ان تقويم شيء لشيء على نحوين الاول ان يفيد
نفس حقيقته كتقويم العلة حقيقة المعلول على طور الجعل البسيط والثاني ان يدخل في قوامه ويكون جزءا منه
ويحصل منه ومن جزء آخر ماهية كتقويم الفصل ماهية النوع فان اريد انه يلزم ان يكون فصله المقسم مقوما
بالمعنى الثاني فاللزوم ممنوع وان اريد انه يلزم ان يكون فصله المقسم مقوما بالنحو الاول فاللزوم مسلم واللازم
لا نسلم ان الفصل علة للجنس فهو مقرر لانيته كما هو شان العلة ومنها انه لو كان معنى الجوهر اعني الموجود لا في موضوع
جنسا لزم ان لا ينعدم شيء من افراد الجوهر ضرورة ان سلب الشيء عن نفسه محال وفيه نظر اذ الموجبات باسرها كاذبة
عند عدم الموضوع فيجوز سلب الشيء عن نفسه اذا كان ذلك الشيء معدوما وما قيل يلزم من انعدام شيء من افراد
هذا المعنى انقلاب الحقيقة فضعيف لان الانقلاب عبارة عن صيرورة ماهية ماهية اخرى وهذا ليس بلازم من الانعدام
لانه بطلان الذات عن صفحة الواقع ومنها انه يلزم ان يكون افراد الجواهر كلها واجبة الوجود وهذا ليس بشيء
لانا قد حققنا في حواشي شرح الرسالة القطبية ان مصداق الوجود نفس ماهيته بلا انضمام امر وعروض عارض وهذا
لا يستلزم وجوبها فلا يلزم من كون الجوهر مصداقا للموجود لا في موضوع وجوبها ومنها انا نحتاج في اثبات
جوهرية النفوس والصور الى نظر واستدلال فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء يكون بين الثبوت له
للشيء وفيه ان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ومنها ان مفهوم الجوهر مقول
على ما تحته بالتشكيك ضرورة ان الجواهر العالية وسائط في صدور الجواهر السوافل فيكون صدق الموجود لا في
موضوع على العوالي اقدم من صدقه على السوافل والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك وفيه ان انواعها ليست مختلفة

في حقيقة الجوهرية فليس التقدم والتأخر في نفس هذا المعنى وان كان في لحوق الوجود تقدم وتأخر ومنها ان الماهية
التي يقال عليها الجوهر اما بسيطة فلا جنس لها او مؤلفة فاما من بسائط فهي ايضا جواهر لامتناع تقوم الجوهر بالعرض
فيصدق الجوهر عليها لصدق العوارض لبسائطها فلا يكون الجوهر جنسا لها او من مركبات فيسوق الكلام فيها فاما ان
يتسلسل او ينتهي الى بسائط فيعود ما لزم في تاليف الماهية من بسائط فالجوهر ليس بجنس وفيه انه لا يلزم من نفي جنسية
لفصول الانواع الجوهرية ان لا يكون جنسا لها انفسها كما لا يلزم من عدم جنسية الحيوان للناطق ان لا يكون جنسا للانسان ومنها ان الجوهر لو كان جنسا
لتشارك الانواع فيه احتاج الى فصول فتلك الفصول ان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وان كانت جواهر يكون الجوهر جنسا فيكون امتيازها
بفصول ايضا ويجري الكلام في هذه الفصول فيلزم التسلسل او الانتهاء الى فصول هي اعراض فيلزم تقوم الجوهر
بالعرض وفيه انه لا يلزم من كون الفصول جواهر ان يكون الجوهر جنسا لها وعدم جنسية الجوهر لها لا يستلزم عدم
جنسية للانواع ومنها انا اذا تعقلنا الجسم جوهرا كان هناك ثلثة امور الاستغناء عن المحل وكون ماهية علة لذلك الاستغناء
والماهية التي عرضت لها هذا الاستغناء والاستغناء عدمي والعلية اعتبارية واما الثالث فيحتمل ان يكون المتشاركات
فيها مختلفة بالماهية مع ان ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا عجيب جدا لانه استدلال بالاحتمال **قوله** و
المقولات التسعة للعرض اعلم ان بعضهم زعموا ان العرض جنس للتسعة فللموجودات مقولتان عاليتان هما
الجوهر والعرض ويشير اليه كانه صاحب القبسات حيث قال الجوهر يطلق على معنيين الموجود لا في موضوع ولا استراب
في ان هذا المعنى ليس حد المقولة الجوهر بل هو من العرضيات اللاحقة والماهية المتأصلة التي هي في حد جوهرها
بحيث حقها ان تكون بحسب نفس طبيعتها المرسلة قائمة الذات لا في موضوع وهذا المفهوم حد الجنس الاقصى لاجناس
الجواهر لا ان الطباع هذا المفهوم بالنسبة اليها بحسب نفس الماهية خواص الذاتي بالنسبة الى ذي الذاتي ولانه
لم يكن من الذاتيات بل كان من اللوازم لكان له لا محالة مبدأ بالذات في نفس جوهر الماهية فذلك المبدأ
الذي جنسا لمقولة الجوهر وسميناه الجنس الاقصى ولانه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلها وهي في حد انفسها
ممتنعة الانسلاخ عنه وهو طبيعة ثبوتية لا من المعاني السلبية والمفهومات العدمية فاذا كان هو من الطباع
العرضية التي هي من لوازم الماهية كان له مبدأ مشترك بينها ويقتضي لا محالة الى الطباع ذاتي مشترك فذاك عندنا
هو الجنس الاقصى وكذلك العرض يطلق على معنيين الموجود في موضوع وليس له صلوح ان يكون حد المقولة
العرض بل هو من العرضيات اللاحقة لا استراب في ذلك الطبيعة الناعتية التي في حد ذاتها بحيث حقها بحسب
تخصيصها وبحسب نفس طبيعتها المرسلة جميعا ان تكون قائمة بالذات في موضوع فهذا الطباع المشترك بين

الاعراض هو الجنس الاقصى لمقولة العرض بحكم البراهين اليقينية من هذه السبيل الثانية كما هو في الجوهر من غير فرق
اصلا هذا كلامه وفيه كلام لان من شيء كون العرض جنسا كيف يسلم ان مفهوم العرضية من جوهريات الحقيقة
العرضية حتى يكون مصداقها نفس تلك الحقائق بل هي من العرضيات اللازمة لتلك الحقائق عنده والتشريح
ان لحاظ العرض لا ينفك عن لحاظ الموضوع ولا ارتياب في ان الموضوع وكذا النسبة اليه خارج عن ماهيات
الاعراض فعلى تقدير كون مفهوم العرض ذاتيا لماهيات الاعراض اذا لوحظت ذاتياتها مع قطع النظر عن الخارج
فلا يكون الموضوع ملاحظا ضرورة انه خارج عن ذاتياتها قطعا فلا يكون معنى العرض ملاحظا ولحاظه لا ينفك
عن لحاظ الموضوع واما الجوهر فانما اخذ الموضوع فيه عدما في التعبير فقط دون المعبر والمعنون ثم ان
اشتراك معنى عرضي بين شيئين لا يوجب اشتراك ذاتي بينهما الا اذا كان ذلك المعنى العرضي منتزعا عن نفس الطبيعة
مشتركة بينهما جوهرية والا فمعنى العرض مشترك بين الامور العامة والمقولات العرضية مع عدم اشتراك ذاتي بينهما
كما لا يخفى ومعنى الجنس مشترك بين فصول المقسمة له مع عدم اشتراكها في ذاتي والا لزم تركيب الفصول فافهم
واعلم ان الشيخ قد صرح بنفي جنسية العرض حتى عقد له فصلا في قاطيغورياس الشفاء وقال بعدما استقصى حججهم
السخيفة فلنقل القول المشتمل هذه الهذيانات في ان العرض ليس بجنس ان كان الحق هو ان العرض ليس بجنس وما قال
صاحب القبسات ان قوله وان كان الحق هو ان العرض ليس بجنس على سبيل الفرض والتقدير اي وان فرض او
سلمنا انه الحق فلا يخفى سخافته ثم قال الشيخ لكنهم قالوا شيئا آخر وهو ان العرض لا يدل على طبيعة البياض والسواد
ولا على طبيعة سائر الاعراض بل على ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى ان ذاته تقتضي هذه النسبة والجنس يدل
على طبيعة الاشياء وماهياتها في نفسها لا لما يلحق ماهياتها من النسبة وهذا قول سديد والدليل على ذلك ان
لفظ العرضية اما ان تدل على ان الشيء موجود في موضوع فيكون دلالته على هذه النسبة او يدل على انه في ذاته
بحيث لا بد له من موضوع فهذا ايضا معنى عرضي وذلك لان نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكمية والكيفية
والوضع نسبة امر غير مقوم لماهياتها لان ماهياتها تتمثل مدركة مفهومة ثم نشك في كثير منها فلا يدري انها
محتاجة الى موضوع حتى يبرهن عليها في الفلسفة الاولى حتى ان قوما جعلوا هذه الامور جواهر فنسبة العرض الى
هذه نسبة الموجود الى المقولات العشرة من حيث انها ليس داخلا في الماهية هذا كلامه وايده وعليه الشيخ المقتول
في المطارحات ان هذا يتوجه في الجوهر بعينه فانهم يقولون ان الصور جواهر والفصول جواهر وكليات الجواهر
جواهر فنقول ربما نعقلها ونشك في جوهريتها فالجوهرية ايضا عرضية وقد قيل انها جنس وعلى هذا يصعب اثبات

كثير من الاجناس وان قيل انا نشك في جوهرية فصل وصورة لعدم التنبيه بمعنى الجوهر او بمعنى ذلك الفصل او
الصورة بحال في السواد وغيره من الاعراض يشك بهذا من انا نشك في عرضية السواد من لم يفهم معناه
او معنى الجوهر او الجسم او معنى العرضية والحق ان العرض لاشتماله على النسبة الى الموضوع ليس من مقومات مهيات
الاعراض الا لم توجد في الاعيان وايضا انا نتعقل السواد او لا ثم نتعقل اضافته الى محل فنسبته الى الموضوع
تابعة لمهيته عرضية لها ولو كان العرض جنسا للحقايق العرضية لوجب ان يلاحظ الموضوع معها ضرورة ان العرض
لا يمكن ان يلاحظ بدون ملاحظة الموضوع **قوله** والجوهر هو الموجود لا في موضوع المشهور ان المقسم للجوهر
والعرض المهية من حيث هي الموجودة في نفس الامر سواء كان موجودا في الخارج ام لا وقال بعضهم هي الموجودة
خارج المشاعر واذا اورد عليه خروج الاعراض التي لا توجد في الاعيان كالنسب الاضافات ارتكب المسامحة في عدهم
اياه اعراضا وانت تعلم ان المقولات الانتزاعية كالاين والوضع وغيرهما اعراض مع انها ليست بموجودة خارج
المشاعر وايضا فانهم قسموا الكيف الى الكيفيات الخارجية والكيفيات الانتزاعية وايضا الصورة الحاصلة في الذهن
عرض لكونها حالة في المحل المستغنى عنها فالحق ان مقسم الجوهر والعرض هي المهية الموجودة في نفس الامر سواء كانت موجودة
في الخارج او في الذهن اذا عرفت هذا فاعلم ان الوجود اما ان يكون متعاليا عن المهية اولا فتشخصه ان كان عين
ذاته فهو الاول والا فهو الثاني وذلك لان المهية تطلق غالبا على الامر الكلي المعقول فالذي يكون تشخصه عين ذاته لا يكون
ذا مهية والموجود الذي له مهية ان كان موجودا لا في موضوع فهو جوهر والا فعرض وليس المراد بالموجود لا في موضوع
ان يكون حقيقة الجوهر نفس هذا المفهوم اولازما مساويا له اما اولا فلان الموجود بالفعل لا في موضوع صادق
على الواجب سبحانه ايضا فلو كان حقيقة الجوهر نفس هذا المفهوم لزم كون الواجب سبحانه جوهرا وكذا اذا كان هذا المفهوم
لازما مساويا للحقيقة اذ صدقه عليه يستلزم صدق ملزومه المساوي عليه تعالى واما ثانيا فلما ذكره الشيخ انا قد نعرف
الجوهرية ونشك مع الشك في وجوده بالفعل لا في موضوع واورد عليه بان القول بكون الشيء جوهرا مع تجويز
كونه معدوما قول بثبوت المعدوم اذ ما لا ثبوت له لا شيئية له ولا ذاتي وان يقال فلا نعلم كون الشيء جوهرا مع
الغفلة عن معنى الموجود لا في موضوع فليس الموجود لا في موضوع عين حقيقة الجوهر ولا لازما لها بحيث يلزم
الذهن منه اليها واما ثالثا فلانه انما استحق معنى الموجود بانضياف معنى سلبي اليه ان يكون جنسا للحقائق الجوهرية
فلم لا يستحق بانضياف معنى وجودي اليه ان يجعل جنسا للحقايق العرضية بل هذا اولى واما رابعا فلان من الجوهر
ما ليس موجودا بالفعل لا في موضوع بل موجود بالفعل في موضوع كالصور الحاصلة في الاذهان عند من يرى

حصول الاشياء بانفسها في الاذهان لان حصولها في الاذهان على سبيل حلول الاعراض في محالها فلا يصدق انها موجودة بالفعل لا في موضوع فالجوهر الذي هو جنس لحقائق الجواهر ليس هو الموجود بالفعل لا في موضوع بل هو ماهية من حقها اذا وجدت في الاعيان ان تكون لا في موضوع وهذا ليس بصادق على الواجب سبحانه ضرورة تقدسه عن الماهية واما الصور العقلية فهي وان كانت موجودة بالفعل لا في موضوع لكنها ماهيات من حقها اذا وجدت في الاعيان ان تكون لا في موضوع والجوهر لكونه جنسا عاليا وان كان بسيطا لكن لا بد في التعبير عنه من اخذ عبارة دالة على معناه كاشفة عن حقيقته وانما اخذ الامر العدمي في التعبير عنه دون المعبر والمعنون كما انهم يعبرون عن كثير من الفصول الحقيقية بالامور العدمية بل اخذه عدما في العنوان كاشف عن عدم اعتبار في المعنون وبهذا ظهر ان المذكور في المتن تعريف لفظي انما قصد منه الالتفات الى حقيقته باحضارها عند المدرك فلا يجب فيه ما يجب في التعريفات الحقيقية من الطرد والعكس واعلم ان ههنا اشكالا هو لينا تقريره انه قد تقرر عندهم ان الجوهرية تكون بنفس في استغنائه عن الموضوع والعرضية تكون بنفس احتياجه الى موضوع ما كما سيجئ انشاء الله تعالى فالشئ الواحد يستحيل ان يكون جوهرا وعرضا معا فان قلت انهم قالوا الفصول الجواهر جواهر ومع ذلك قد صرحوا بكونها كيفيات قلت الكيفية تطلق بالاشتراك اللفظي على ما هو من اقسام العرض وعلى فصول الجواهر فحيث اطلقوا على فصول الجواهر كيفيات لم يريدوا بها ما هو من اقسام العرض واذا تمهد هذا فنقول الصور العقلية الماخوذة من الجواهر حالة في الذهن والذهن محل لها فهي اعراض مع كونها جواهر وقد اجابوا عن هذا الاشكال بوجوه منها ان الصورة العقلية الماخوذة من الجواهر وان كانت موجودة بالفعل في موضوع لانها قائمة بالذهن قيام العرض بموضوعه لكنها بحسب نفس ذاتها من حقها ان توجد في الاعيان لا في موضوع كالمغناطيس الذي لا يجذب الحديد في الكف ويجذبه خارج الكف اذا صادفه واذا لم يصادفه لم يجذبه فلا ينبغي ان يقال انه يختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف بل هو في كلا الحالين على صفة واحدة وهو انه حجر من شانه جذب الحديد اذا صادفه فكذا حقيقة الجوهرية من حق وجودها في الاعيان ان تكون لا في موضوع و بهذا المعنى ثابت الجوهر سواء وجد في العقل او في الاعيان وليس اذا كان في العقل في موضوع بل معقول الجوهر جوهر بمعنى انه اذا وجد في الاعيان كان لا في موضوع وان كان بالفعل في موضوع لا يقال فعلى هذا بطلت المنافاة بين الجوهرية والعرضية لاجتماعهما في الجواهر المعقولة لانا نقول المنوع ان يكون ماهية توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى تكون في الاعيان غير محتاج الى موضوع اصلا وفيها محتاجا الى موضوع ما ولم يمتنع ان يكون معقول

تكون لمية عرضا هذا ما استفاد من كلام الشيخ في فصل العلم من الهيات الشفاء ويرد عليه انهم ومنهم الشيخ ايضا قد فرقوا
بين العرض والصورة بان العرض بطباعه مفتقر الى المحل والصورة بطباعها غير مفتقرة اليه انما المفتقر اليه بحسب
خصوصية شخصية لمحلها وان الطبيعة العرضية المطلقة محتاجة الى المحل المطلق والخاصة الى الخاص بخلاف الصورة
فان الطبيعة لا احتياج لها الى المحل اصلا فعلى تقدير كون الصورة العقلية الجوهرية عرضا لكن بحسب طبيعتها المطلقة
محتاجة الى موضوع مطلق فلا تكون جوهرا بحسب نفس ماهيتها مع انه يستحيل ان توجد ماهيتها الا في موضوع فلا يوجد فرد
منها قائما بنفسه على ان وجود الصورة في الذهن على نحو وجود الحال في محله وانحصار الحال في العرض والصورة
والمحل في المادة والموضوع ممنوع بيّنه وظاهر ان وجود الصورة في الذهن ليس على نحو وجود الصورة في مادتها
فيحتمل على نحو وجود الاعراض في موضوعاتها فيكون حقيقتها محتاجة الى موضوع مطلق فلا تكون ماهيتها موجودة
الا في موضوع ومنها ما قال صاحب القبسات ان الصور المعقولة من الجوهر جوهر في حد ذاتها بجميع الاعتبارات
وان عرض لها بحسب نحو وجودها في الذهن ان يكون وجودها الذهني في محل انما اللازم من ذلك ان يكون
العلم وهو وجودها الذهني عرضا لا المعلوم بالذات على الحقيقة وهو نفس جوهر المبتدأ انتهى ولا يخفى ان الصورة
المعقولة من الجوهر حالة في محل المستغني عنها فيكون الذهن بالنسبة اليها موضوعا فيكون عرضا لا جوهرا فانكار
عرضيتها مع الاعتراف بحلولها في الذهن متنافيان على ان رسم العرض صادق عليها كما لا يخفى فعدم اطلاق
لفظ العرض عليها لا يغني شيئا واما قوله وان عرض لها بحسب نحو وجودها الخ فعجيب لان الصورة حالة في الذهن
بلا ريب فهي عرض فلا معنى للقول بان العرض هو وجودها لا نفسها وهل هذا الا كما يقال البياض مثلا ليس بعرض
اذ الحال في الجسم هو وجوده لا نفسه وايضا يلزم على هذا ان لا يكون الاعراض ايضا حالة في الذهن بل وجودها
فيلزم كونها جواهر ومنها ان الجوهر يحمل على نفسه وافراده بنحوين من الحمل الاول الحمل الاولي والذاتي والثاني
الحمل الشائع المتعارف ولا بد فيه من ترتب الآثار فمن الجواهر ما يصدق عليه الجوهر بنحوين من الصدق الصدق
الذاتي والشائع ومنها ما يصدق عليه الجوهر بالنحو الاول من الصدق فقط وهي الجواهر المعقولة فهي جواهر يصدق
الجوهر عليها صدقا ذاتيا واعراض ايضا لصدق العرض عليها صدقا عرضيا وبالجملة ليس من شرط الجوهرية
ان يترتب عليها آثاره الاعيانية بل يصدق الجوهر حيث لا يترتب الآثار ايضا فمن الجواهر ما يترتب عليه الآثار الخارجية
فيكون قائما بالفعل لا في موضوع ومنها ما لا يترتب هي عليه فيكون موجودا بالفعل في موضوع ولا يخرجه
ذلك عن كونه جوهرا لان الجوهر صادق عليه صدقا ذاتيا وان لم يصدق عليه صدقا متعارفا والحق انه

مع القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن المحيص عن الاشكال الا اذا انكر المنافاة بين الجوهرية والعرضية
قوله كالاجسام الجوهر اما جسم او غيره وعلى الثاني اما جزء منه اولا والاول اما ان يكون جزءا منه يكون الجسم به
بالفعل ويكون جزءا منه يكون هو به بالقوة فالاول هي الصورة والثاني هي المادة وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون
مفارقا عن عالم الاجسام فاما ان يكون له تعلق بالجسم من حيث التدبير والتصرف وهو النفس ولا يكون بل
يكون مفارقا محضا وهو العقل وهذا موافق لما ذكره الشيخ في اول ثمانية الهيات الشفاء وتمم في اول ثانية
قاطيغورياس الشفاء وكذا الجوهر اما بسيط او مركب اعني من الاشياء التي منها يتركب الجوهر اعني المادة والصورة
والبسيط اما ان يكون غير داخل في تقويم المركب بل هو بري مفارق او يكون داخلا في تقويمه فاما دخول الخشب
في وجود الكرسي ويسمى مادة واما دخول شكل الكرسي في وجود الكرسي ويسمى صورة وهذا التقسيم مربع وقد تقسيم بان
الجوهر اما جسم اولا والثاني اما جزء منه اولا والاول اما هو به بالقوة او ما هو به بالفعل والاول مادة والثاني صورة
والثاني المفارق محض لا تعلق له بنوع من انواع الجسم ولا تخصص من اشخاصه وهو العقل او مفارق ليس كذلك اما
متعلق بنوع من انواع الجسم وهو رب النوع او بشخص من اشخاصه وهو النفس فالاقسام ستة واثبات كل من
هذه الاقسام في الفلسفة وهذا التقسيم قد استحسنه الاستاذ العلامة قدس سره في بعض رسائله **قوله** والعرض الموجود
في الموضوع على المحل ههنا مباحث الاول انهم حدوا العرض بانه موجود في شيء لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو
فيه وارادوا بالشيء في قولهم موجود في شيء شيئا متحصل القوام قد تمت شيئيته قبل ان يوجد في ذلك الموجود ولتحرز
به عن الصورة الموجودة في المادة اذ المادة لا تتحصل شيئا بالفعل دون الصورة فالموضوع هو الذي اذا قيس
الى ما حل فيه لا يكون متقوما به من حيث هيئته بل يكون متحصل الذات قبل وجود ذلك الشيء فيه فالهيولى بالقياس
الى الصورة الجسمية والنوعية ليست موضوعا فانها ليست متحصلة الذات قبل وجود الصورة فيه قال الشيخ
في قاطيغورياس الشفاء اذا عنينا بقولنا الموجود في شيء اي شيء متحصل القوام بنفسه قد تمت شيئيته دون ما
يوجد فيه او تمم ومن ههنا فلا تقومه ما يحل فيه كان فرقا بين حال العرض في الموضوع وبين حال الصورة في
المادة فان الصورة هي الامر الذي يجعل محله موجودا بالفعل ومحله ليس شيئا بالفعل الا بالصورة والحاصل
ان المحل قد يكون محتاجا الى هيئة الحال بخصوصيته وقد لا يكون محتاجا الى هيئة الحال اصلا بل هيئة الحال تحتاج الى
المحل المطلق وهوية الى المحل المخصوص فالمحل الاول يسمى مادة وحاله صورة والثاني موضوعا وحاله عرضا
فتفسير الموضوع المأخوذ في تعريف العرض بالمحل ليس على ما ينبغي لان الموضوع اخص مطلقا من المحل والموضوع

عبارة عن المحل المستغنى عن الحال والمحل اعم فقد يكون محتاجا الى الحال فيه كالمادة البحث الثاني انهم قالوا ان العرض انما يتشخص بموضوعه وذلك ان طبيعة العرض تحتاج الى مطلق الموضوع فالعرض الحاصل بدون يحتاج في تشخصه ووجوده الحاصل الى موضوع خاص لا يجوز عليه ان يفارق موضوعا معينا الى موضوع آخر خاص فيلزم انسلاخ العرض الخاص عن الطباع العرضية لانه لا يقوم بالموضوع الثاني الا بعد خلع الموضوع الاول فلابد ان يكون خلعه الموضوع الاول مقدما بالذات على حلوله في الموضوع الثاني ففي مرتبة خلع الموضوع الاول يلزم انسلاخه عن الطباع العرضية لانه غير قائم في تلك المرتبة بموضوع والقيان المحقق ان مصداق الوجود والخاص نفس المية المتقررة فاما ان يكون نفس مية المتقررة لا في موضوع فيكون جوهرا او في موضوع لا بعينه فلا يمكن تحقق التقرر الحاصل بهام الموضوع وعدم وجوده ولا قياس عليه حال الجسم بالنسبة الى الاين لان الاين من عوارض الجسم فليس له في مرتبة التقرر اين بخلاف العرض ولا يمكن تقرره من دون ان يكون في موضوع ومن ههنا يستبين ان العرض لا ينتقل عن موضوعه فان قلت الرائحة ينتقل من ذي الرائحة الى ما يجاوره قلت قد ثبت في الطبعيات ان هناك حدوث رائحة اخرى في المجاور والا لزم كون الورد مثلا خاليا عن الرائحة بعد ما راح الهواء الذي يجاوره وانه لا يقوم باكثر من موضوع واحد والا لم يكن واحدا بالشخص فان قيل الاضافات المتكررة كالمواخاة والمجاورة قائمة بشيئين لا بشئ واحد قلت قد صرح الشيخ في قاطيغورياس الشفاء انه لا يجوز قيام عرض واحد بشيئين بان يكون موضوعه ذانك الشيئان معا انما الممتنع قيام عرض واحد بموضوعين بان يكون كل منهما موضوعا على حياله والاضافات المتكررة انما تقوم بمجموع المضافين لا في كل منهما على حدة كما ان الكثرة عرض قائم بما فوق الواحد وكذلك العدد فان قلت موضوع العدد طبيعة النوع ولا يلزم قيام المحصل بغير المحصل قلت العدد مركب من الوحدات فقط وليست الهيئة الصورية جزءا منها كما ثبت في محله وقد حققناه في حواشي شرح الرسالة القطبية فيكون محله مجموع الوحدات فاذا حلت وحدة في زيد واخرى في عمرو فمحل الاثنين زيد وعمرو ومعا لا بان يكون كل واحد واحد منهما موضوعا للاثنين ولم يدل دليل على امتناع قيام المحصل بغير المحصل على انه يشكل الامر في كون المقولات عشرة جدا اذ لا يمكن ان يقال ان موضوع العشرة طبيعة النوع لعدم اشتراك المقولات في ذاتي فضلا عن طبيعة النوع البحث الثالث ان العرض انما يقتضي موضوعا وخصوص كون الموضوع جوهرا بمعزل عن الطباع العرضية فان السرعة والبطوء قائمان بالحركة والاستقامة والانحناء بالخط بل الوجود والوحدة عرضان قائمان بجميع الاعراض والمتكلمون لما انكروا العرض بما يكون تابعا في التحيز للمتحيز بالذات ذهبوا الى ان العرض لا يقوم بالعرض اذ العرض لا يكون متحيزا

البحث الرابع

بالذات فالعرض القائم بالعرض قائم بذلك المحل لا بذلك العرض فالنزاع لفظي كما لا يخفى على المتأمل البحث
الرابع ان العرض لو كان عبارة عن الحال في المحل المستغني عنه يلزم كون صور المركبات اعراضا لان محلها اعني
الهيولى مستغنية عن صور المركبات ضرورة ان الهيولى مستغنية عنها في تقومها والمحل المستغني عن الحال
موضوع فصور المركبات حالة في موضوع فهي اعراض وقد اجابوا عنه بان محل صور المركبات وان لم يحتج اليها
في الوجود لكنها محتاجة اليها في التحصيل النوعي والمراد بالاحتياج الى الموضوع في تعريف العرض اعم من الاحتياج
في الوجود او التحصيل النوعي ولما اورد عليه ان محل الصور التركيبية اعني الهيولى مستغنية عن تلك الصور
في التحصيل النوعي ايضا لكون صور البسائط كافية في تحصيلها اجيب عنه بان الصور التركيبية ليست حالة
في الهيولى بل هي حالة في المجموع الممتزج من البسائط وهذا المجموع متقوم بالصور التركيبية ومحتاج في
تقومه اليها فهي حالة في محل محتاج اليها واورد عليه بان في العناصر الممتزجة امرين العناصر ووصف
الاجتماع والعناصر انفسها غير محتاجة اليها لكونها متحصلة متقومة بصورها انما يحتاج اليها في وصف الاجتماع
وهو امر عرضي والحال الذي يحتاج اليه المحل في امر عرضي لا في وجوده عرض لا جوهر والتحقيق ان المعتبر في محل
العرض الاستغناء في الوجود وان محل الصورة الحاجة فيه فالعرض عبارة عن الحال في المحل المستغني عنه في
الوجود والعناصر الممتزجة غير محتاجة الى الصور التركيبية في الوجود فتأمل ولا تغفل **قوله** هي الكم انما ذكر الكم
عقيب الجوهر لكونه اعم وجودا من الكيف واصح وجودا من المضاف واعلم ان الكم هو العرض الذي يقبل
القسمة والتجزي لذاته اما الوهمية فقبوله لها بالذات وعروضها لغيره بواسطة اقترانه به ظاهر واما الفكية فقابلها
اولا وبالذات والمكان هي المادة لكنه يعدها للقبول القسمة الانفكاكية وان لم يكن اجتماعهما اذ المعد لا يجب
اجتماعه مع الاثر وخاصيته قبول المساواة والزيادة والنقصان وذلك لانا اذا لاحظنا المقادير والاعداد
ولم نلاحظ معها شيئا آخر امكننا ان نحكم بالمساواة والزيادة والنقصان ولو لم نلاحظ عددا او مقدارا مع
الآخر لم يمكن الحكم بشيء منها ثم ان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار والا فهو الكم المنفصل كالعدد
ثم الكم المتصل اما غير قار وهو الذي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان واما قار وهو المقدار
فان انقسم في الجهات الثلث فجسم تعليمي او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط والكم المنفصل هو العدد
في كونه كما اشكال عويص قد فرغنا عن حله في حواشي شرح الرسالة القطبية **قوله** والكيف تقدم على باقي المقولات
لانه اصح وجودا من جميعها وهو عرض لا يقتضي القسمة والنسبة اي لا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير واقسامه اربعة

الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وهذا الحصر استقرائي ويمكن ان يقال ان الكيف اما ان يختص بالكم او لا يختص والثاني اما محسوس او لا فهو اما استعداد نحو الكمال او لا والكمال هو الكيفيات النفسانية وفيه انه يجوز ان يكون ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون استعدادا والكيفية غير مختصة بذوات الانفس غاية ما في الباب انه غير متحقق الوقوع فيرجع الى الاستقراء وقال الشيخ ان الكيف ان فعل بالتشبيه فمحسوس والا فان تعلق بالكم فهو المختص بالكميات والا فثبوته للجسم اما من حيث جسميته فهو الاستعداد او من حيث انه ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس وقيل ان كون الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة في حيز المنع كالخفة والثقل ثم الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا انفعالات كحمرة الخجل وصفرة الوجل وانواعها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات واما الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس فان كانت راسخة سميت ملكة والا سميت حالا وهي انواع الحيوة والعلم والارادة والقدرة واما الكيفيات المختصة بالكميات فهي عارضة للكم اما وحدها كالزوجية والفردية العارضتين للعدد والتثليث والتربيع المثلث والمربع واما مع غيرها كالخلقة والزاوية واما الكيفيات الاستعدادية فهي اما استعداد نحو القبول ويسمى ضعفا واما استعداد نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا **قوله** الاضافة هي عبارة عن النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وهي ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة وهذا يسمى مضافا حقيقيا والذات المعروضة لهذه الاضافة مضافا مشهوريا وقد يطلق المضاف المشهوري على المجموع المركب منها ومن معروضها واعلم انهم اختلفوا في وجود الاضافة في الخارج فقال بعضهم ان الاضافة موجودة في الاعيان ثم قال بعضهم الاضافة ليست بموجودة في الخارج قال الشيخ في تعاليقه ان من الكيفيات الشفاء لكن الاشتباه انما من هذا لا شمعر بها ان الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان وامر اخر انما يتصور في العقل ويكون كثير من الاحوال التي يلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان يحصل في العقل فان الاشياء اذا عقلت تحدث لها في العقل امور لم يكن لها من خارج فيصير كلية وذاتية وعرضية وتكون جنسا وفصلا ويكون محمولا وموضوعا واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل الاضافة شيء موجود في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود اب وذلك ابن فلك في الوجود ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات تطلب الغذاء وان الطلب مع اضافة ما وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا مثال هذه الاشياء

التي وما اليها وجب تكون للاشياء وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة للاشياء
لوجب من ذلك ان لا تتناهى الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك الاضافة
موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما فمن حيث الابوة للاب وهي عارضة والاب معروض لها وهي مضافة
وكذا البنوة فههنا اذن علاقة الابوة مع الاب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي بين الاب والابن فيجب
ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان تذهب الى غير النهاية وان تكون ايضا من الاضافات ما هي علاقة
بين موجود ومعدوم كما نحن متقدمون بالقياس الى القرون التي تخلفنا وعالمون بالقيامة والذي تنحل به
الشبهة من الطرفين جميعا ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس
الى غيره وكل شيء في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما تقال بالقياس الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان
اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان يجرد ماله من المعنى
المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس
الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت
فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف لذاته لا باضافة اخرى واعترض عليه الفاضل النوا
ساري بان المراد بقوله لكن في الاعيان اشياء كثيرة ان في الاعيان اشياء كثيرة بحيث يكون ماهياتها
معقولة بالقياس الى غيرها بالذات اي يكون مضافة حقيقية كالابوة مثلا فهو غير مسلم بل هو اول النزاع وعين
الدعوى وان اراد انه يوجد في الاعيان اشياء كثيرة تعقل ماهياتها بالقياس الى غيرها باعتبار عروض الاضافة
لزيد مثلا فانه باعتبار الابوة يعقل ماهيته بالقياس الى غيره فهو مسلم لكن لا نزاع فيه والحاصل ان النزاع في وجود المضافات
الحقيقية لا المضاف المشهوري وما ذكره الشيخ انما يتم في الثاني دون الاول وما ذكر في حل الدليل فانا نقول وجود الاضافات
في الخارج من ان لزوم التسلسل ممنوع لان زيدا مثلا وان كان مضافا بسبب الابوة لكن الابوة ليست مضافة بسبب
امر آخر ليتسلسل الكلام ويتسلسل بل هي مضافة بذاتها فينقطع السلسلة بنفس الابوة ايضا يمكن ان يعرض لشيء هو
من قبيل المضاف الحقيقي كالعروض مثلا لكن هو ايضا مضاف بذاته ولا حاجة الى امر آخر به يصير مضافا حتى
يلزم التسلسل وكذا الكلام فيما اذا فرض عروض اضافة لهذا العروض غير نافع الآن مراد المستدل بيان ان لكل مضاف مضافا آخر فلو
كانت الاضافات موجودة لزم التسلسل حتى يقال في جوابه ان بعض الاضافات مضافة بذاتها فلا يلزم التسلسل بل مراده ان الاضافة لو كانت
موجودة لكانت عرضا البتة فيكون عارضا لموصوفها والعروض ايضا اضافة حقيقية وعلى تقدير وجوده يكون عارضا ايضا فيلزم موجوده

عروض آخر وهكذا وبالجملة ننقل الكلام في عروض العارضية وعروض عروضها الى غير النهاية والتحقيق ان الاضافات
الحقيقية ليست بموجودة في الخارج بانفسها بل انما وجودها في الخارج بمعنى ان منشأ انتزاعها موجود فيه لكن الاضافات
ببعض الاضافات قد يكون في الخارج فتامل ولا تغفل **قوله** والاين هي نسبة المتمكن الى المكان اي كونه فيه وهو
على نحوين حقيقي وهو كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسع فيه غيره وغير حقيقي وهو ما لا يكون كذلك ككون زيد
في الدار **قوله** والملك ويقال له الجدة والمقولة الجدة ايضا قال الشيخ بعد ما بين ان هذه المقولة لم يتفق لي الى هذه
الغاية فهمها انها هيئة تعرض للجسم بسبب ما يلاصق به وينتقل عليه وينتقل بانتقاله كالتنقل والتعمم والتقمص فمنها هو طبعي
كالاهاب للهرة ومنه عرضي سواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالعمامة والقميص و
غيرهما **قوله** والفعل هو اخراج شيء شيئا من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا كالتبريد والتسخين **قوله** والانفعال هو
خروج الشيء من القوة الى الفعل على سبيل التدريج قال الشيخ الاولى في تعبير مقولتي الفعل والانفعال ان يقال
مقولة ان يفعل وان ينفعل لان الفعل قد يقال عند استكماله وكذا الانفعال لما انتهى اليه الحركة بخلاف ان يفعل وان
ينفعل فكان لفظا ان يفعل وان ينفعل مخصوصين بالحالة المتجددة التي فيها التوجه الى ما ينتهيان اليه فلا يقال للثوب
يحترق الا حين هو متوجه الى الغاية المستقرة بعد تلك الحركة **قوله** المتى هو نسبة الشيء الى الزمان وهو ايضا
كالاين ينقسم الى حقيقي وغير حقيقي اما الحقيقي فهو كون الشيء في الزمان الذي لا يفضل عليه كالصوم لليوم وغير الحقيقي
ما لا يكون كذلك كالدخول في الشهر والسنة والمتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف الاين الحقيقي **قوله**
والوضع هو هيئة تعرض للشيء من جهة نسبتين نسبة لبعض اجزاء الشيء الى البعض ونسبة الى خارج عنه سواء كان
ذلك الخارج حاويا او محويا **قوله** ويجمعها هذا البيت الفاصلة اجتماع الجوهر والكم والانفعال والكيف والاين والمتى
في المصراع الاول والاضافة والوضع والفعل والملك في الثاني **قوله** فصل في ترتيب الانواع الاضافية بالقياس
لا يشملها اذ الاضافي بالقياس الى الحقيقي العالي ومفرد اذ يمتنع ان يكون فوقه نوع حقيقي فان كان تحته نوع حقيقي
فهو العالي والا فالمفرد واما النوع الحقيقي بالقياس الى مثله فليس الا مفردا لانه لو كان فوقه او تحته نوع لزم ان
يكون الحقيقي فوق نوع فيكون جنسا واما الحقيقي بالقياس الى الاضافي فاما مفرد او سافل لامتناع ان يكون تحته نوع
فان كان فوقه نوع فهو سافل والا فالمفرد **قوله** اعلم ان الانواع قد تترتب متنازلة اشار بلفظ قد الى ان ترتيبها ليس
ضروريا لجواز كونها مفردة ولذا لم يجعلها من المراتب ومن جعلها منها نظر الى الترتيب وجودا وعدما وانما
رتبت متنازلة بحيث ينتهي الى نوع الانواع بعده لانه لو لم يكن كذلك لكان كل نوع تحته نوع فلا يتحقق شخص و

اللازم انتشارها واذا لم يتحقق شخص لم يتحقق تلك الانواع ضرورة ان وجودها لا يكون الا في ضمن الاشخاص فرض
وجودها غير متناهية يستلزم عدمها **قوله** وهو النوع السافل لا بد ان يكون حقيقيا واضافيا ايضا اما الاول فلانه
لا نوع تحته واما الثاني فلاندراجه تحت الجنس وبهذين الاعتبارين يقال له نوع الانواع والمراد ان احد الامرين
غير كاف في كونه نوع الانواع لان مجموع الامرين كاف والا لزم ان يكون النوع المفرد المندرج تحت جنس نوع
الانواع بل لا بد ان يكون ذلك الجنس نوعا مندرجا تحت جنس آخر وبهذا ظهر ان مفهوم نوع الانواع مستلزم للنسبة
الى ما فوقه ولذلك يجب تركبه من الجنس والفصل فما لا يندرج تحت جنس كالوحدة والنقطة نوع حقيقي وليس نوع
الانواع **قوله** فصل ثالث الكليات الفصل وهو يطلق تارة على ما يتميز به الشيء عن شيء لازما كان او مفارقا ذاتيا او عرضيا
وتارة على كلي مقول في جواب اي شيء هو في ذاته والمراد من المقول في جواب اي شيء المميز الذي لا يصلح لجواب
ما هو فيخرج الجنس والنوع واما العرض العام فلا يميز شيئا الا من حيث انه خاصة اضافية لا من حيث انه عرض عام و
قولي في ذاته يخرج الخاصة لانها لا تميز الشيء في ذاته بل في عرضه لا يقال لا يصلح للوقوع في جواب اي شيء هو
في ذاته لانا نقول قد وقع الاصطلاح على ان اياً انما يطلب به المميز الذي لا يكون مقولا في جواب ما هو ويقال المقصود
من اي شيء هو طلب المميز من حيث هو مميز بعد العلم بالمشترك واعلم ان هذا التعريف للفصل مذكور في الاشارات
وقال في الشفاء انه الكلي المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه والاول اعم من الثاني لصدقه
على فصل ما لا جنس له فان قلت التعريف الثاني يبطل حصر جزء الماهية في الجنس والفصل لجواز تركب الماهية من امرين متساويين
او امور متساوية فليس كل منها جنسا ولا فصلا بهذا التفسير اذ لا جنس لها بخلاف التفسير الاول لان كلا منها فصل
للماهية ضرورة انها تميزها عما يشاركها في الوجود قلت قد ثبت انه لا يجوز تركب الماهية من امرين متساويين والا
فيكونان متحصلين فلا يمكن الاتحاد بينهما حتى يتصور التركيب الحقيقي فافهم **قوله** وهو قسمان قريب وبعيد الخ هذا الكلام
يدل لا لتصريحه على ان ما لا جنس له لا فصل له والا لكان قسم آخر وهو الذي يميز عن المشاركات في الوجود
دون الجنس مع انه حصر الفصل في القسمين والظاهر منه الحصر العقلي كذا قيل **قوله** فالقريب هو المميز عن المشاركات
في الجنس القريب فلا بد من ان يكون حاصلا بانفراده والا لم يبق فصلا قريبا لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان
قريبان للحيوان لانا نقول هما اثران لفصله فان الفصل لما كان مجهولا عبر عنه تارة كالنطق لفصل الانسان
ولا اشتباه بتقدم احدهما على الآخر عبر بها عن فصل الحيوان لا يقال الكلي كما يصدق على واحد من افراده
يصدق على كثير من المجموع الانسان والفرس حيوان فله فصلان قريبان هما الناطق والصاهل لانا نقول ان اريد

ان الكل كما يصدق على واحد واحد من افراده كذلك يصدق على المجموع المركب منها المعروض للهيئة الصورية فذلك
ثم فان الافراد من الاجزاء الغير المحمولة لذلك المجموع ولا يلزم ان يصدق على المركب ما يصدق على اجزائه الغير
المحمولة والا لزم انه كما يصدق على فرد من افراده يصدق على الكثير منها بما هو كثير فنسلم لكن يصدق على واحد منها
يصدق على احد وعلى الكثير منها اصداق كثيرة وهذا غير ضار اذ يجوز صدق الحيوان على الانسان والفرس من اصداق
كثيرة فليس مجموع الانسان والفرس حيوانا واحدا حتى يحتاج الى الفصل وبهذا ظهر فساد ما قيل ان مجموع الناطق
والصاهل فصل لمجموع الانسان والفرس من حيث هما كذلك فان قلت لو كان امتياز كل نوع عن شركائه بالفصل لزم
ان يمتاز الفصل عما يشاركه بفصل فيلزم ان يكون لكل فصل فصل قلت لا يجب امتياز الفصل عن المشاركات بفصل
آخر انما يجب ذلك لو كان الاشتراك في ذاتي كذا افاده الشيخ في الهيات الشفاء **قوله** الا ان الناطق حصل الحيوان
قسمان فيه مسامحة لان الفصل اذا اقترن بالجنس ميزه وحصله نوعا فلو كان الناطق مقسما للحيوان الى قسمين وحصلا
لهما لكان هو حاصلا في كليهما ضرورة ان المقسم يقوم ما قسم اليه قال الشيخ في الشفاء ليس من الفصول المقومة
ما لا يقسم ومن الفصول المقسمة في ظاهر الامر ما لا يقوم وليس ذلك البتة الا الفصول السلبية التي ليست بالحقيقة
فصولا فانا اذا قلنا الحيوان منه ناطق ومنه غير ناطق لم تثبت لغير الناطق نوعا محصلا بازاء الناطق فقد جعل
الناطق فصلا مقسما مقوما وجعل غير الناطق مقسما غير مقوم وجعلهما مقسمين للحيوان
الى قسمين فيكون كل واحد منهما مقسما الا الى قسم واحد قال السيد المحقق قدس سره من قال ان الناطق يقسم الحيوان
الى قسمين اراد انه اذا اعتبر انضمامه اليه وجودا وعدما انقسم بالنسبة اليهما **قوله** وليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي فان
السافل ليس فيه امر زائد الا الفصول المقومة له فلو فرضت مشتركة اتحد العالي والسافل ماهية لكن بعض مقوم السافل
مقوم للعالي وهو ما كان مقوما للعالي بعينه **قوله** وليس كل مقسم للعالي مقسما للسافل لكن قد يكون مقسم العالي مقسما
للسافل وهو مقسم السافل بعينه واعلم انه كما ان للفصل نسبة الى النوع بالتقويم والى الجنس بالتقسيم كذلك له نسبة الى
حصة الجنس بالعلية وتفصيله انهم قالوا الجنس امر مبهم يصلح ان يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد منها في الوجود
وانما تحصله بالفصل فاذا انضم اليه الفصل صار متعينا ومتحصلا فالفصل علة تحصله وتعينه بنوع واحد من تلك
الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها لا لوجوده في الخارج والذهن اذ ليس للفصل وجود مغاير لوجود الجنس
بل هما متحدان جعلا وتقررا ووجودا والا لو كان علة لوجوده في الذهن لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول
واورد بان الجنس والفصل متحدان جعلا وتقررا فهما متحصلان بتحصل واحد فلا يصح علية احدهما للآخر واجيب بان الجنس

والفصل متغايران حال كونهما مادة وصورة وفيه انه مع توقفه على التلازم لا يفيد الا علية ناقصة مع ان بعض
التعريفات التي فرعوا على علية الفصل المحض مبنية على امتناع تعدد العلة لمعلول واحد الا ان يقال لا يجوز تعدد
العلل الناقصة من جنس واحد كالفاعلية والمادية وغيرهما لانها لو تعددت لزم الاحتياج وعدم الاحتياج
معا لان احدهما مع باقي العلل كافية في تحصيل المعلول فلا حاجة الى الاخرى وبالعكس فتعدد العلل الناقصة من
جنس واحد يستلزم تعدد العلل التامة فتامل **قوله** فصل الكلي الرابع الخاصة اعلم ان الخاصة ان عمت جميع الافراد
التي تختص حقيقتها بها تسمى شاملة كالضاحك بالقوة للانسان والكاتب بالقوة له وان لم تعم جميع الافراد تسمى غير شاملة
كالضاحك بالفعل للانسان والكاتب بالفعل قال بعض المدققين الخاصة حقيقة هي الشاملة واما الخاصة الغير الشاملة
فهي خاصة للاخص بالحقيقة وللاعم بالعرض هذا على تقدير كون الاخص واسطة في العروض ظاهر واما على تقدير
كونه واسطة في الثبوت فمحل تامل اذ الاخص ليس معروضا حقيقيا واعلم ان الخاصة قد تطلق على معنى آخر وهو ما يختص
بالشيء بالقياس الى بعض ما يغايره وتسمى اضافية فالماشي خاصة للانسان بالقياس الى الشجر **قوله** فصل الخامس من الكليات
العرض العام وقد يطلق عليه العرض مجردا وخاصة العام وزعم بعضهم ان العرض الذي يقابل الجوهر وقيل العرض الذي
هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع كما عرفت والعرض الذي يقابل الذاتي ما يوجد للموضوع فمنشأ الاشتباه
عدم الفرق بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه وبين معنى الموضوع في الاول ومعناه في الثاني فان معناه
في الاول هو المعروض وفي الثاني المحل المستغني عن الحال قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات العرض الذي
هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق وحجة
كون العرض العام محمولا بالمواطاة وقد صرح المحقق الدواني في حواشيه القديمة على شرح التجريد ان الابيض اذا اخذ
لا بشرط شيء فهو عرضي واذا اخذ بشرط شيء فهو الثوب الابيض واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر كما ان الطبيعة
الذاتي جنس ومادة باعتبارين وفصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرض عرض وعرضي باعتبارين وهذا نص على اتحاد
العرض والعرضي بالذات وفيه انه لزم على هذا ان يكون كل الاعراض كالاجناس والفصول ان يحصل من كل عرض
مع موضوعه حقيقة متحصلة ولعل غرضه ان الجنس والمادة كما انهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كذلك العرض
والعرضي ايضا متحدان بالذات متغايران بالاعتبار لا ان الابيض المأخوذ من البياض لا يفهم منه الا ذات منسب اليها
ذلك العرض ولما كان مفهوم المشتق هو القدر الشامل فقط وله علاقة مع المعروض بما يصحب وجوده اليها فالعرض
والمعروض متحدان بالعرض والعرضي متحدان بالذات ضرورة ان المشتق ليس الا المبدأ المأخوذ لا بشرط شيء فالعرض

فرد حقيقي لم يحمل عليه حملا ذاتيا والمعروض فرد له بالعرض فيحمل عليه حملا عرضيا والتفصيل المقال حيث ينكشف به جلية الحال
مفض الى الاطناب والاملال **قوله** فاعلم ان اللفظة الاولى يقال لها ذاتيات قال الشيخ في الشفاء وههنا موضع نظر
فان الذاتي يدل على لفظ لمعناه نسبة الى ذات الشيء وذات الشيء لا ينسب الى ذات الشيء فالحري ان لا يطلق الذاتي
الا على المقوم للمهية فلا يكون للانسان ذاتيا بل الحيوان والناطق ذاتيان لا يقال للانسان وان لم يكن ذاتيا للنفس
فهو ذاتي للاشخاص لانا نقول ان كان ذاتيا لمهية الشخص فهو الانسان وان كان للمجموع المهية والتشخص فلا يكون النوع
تمام مهية الشخص بل جزءا منه وفيه انه يجوز ان يكون نفس المهية ذاتية للمهية من حيث انها معروضة للتشخص والحق
ان الذاتي بحسب اللغة وان كان مشتملا على النسبة لكن بحسب اصطلاح المنطق غير مشتمل عليها بل معناه ما ليس
بعرضي وههنا دقائق ذكرها يوجب الاطناب عسى ان نأتي بها في رسالة مفردة ان ساعدنا التوفيق **قوله** والعرض
اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء اه انما قيل عن المهية ليشمل لازم الوجود ولئلا يكون تقسيمه الى لازم المهية والى غيره تقسيم الشيء
الى نفسه والى غيره **قوله** اما بالنظر الى المهية مع قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين بمعنى ان المهية سواء وجدت
في الخارج او في الذهن يمتنع انفكاكه عنها **قوله** فان انفكاك الزوجية عن الاربعة اي عن الاربعة اشياء وكذا انفكاك
الفردية عن الثلثة مثلا محال سواء وجدت في لوح الذهن ام في متن الخارج واعلم ان لوازم المهية امور اعتبارية انتزاعية
اذ لو كانت موجودة في الخارج كانت منضمة الى المهية موجودة بوجود غير وجودها فاذا وجدت المهية في الذهن فاما
ان يكون لوازمها موجودة فيها بوجود غير وجودها في الذهن فيلزم ان لا تكون تلك اللوازم قائمة بالمهية منضمة اليها
ان كانت موجودة ذهنية اذ لا معنى لقيام عرض احد المحلين وان كانت موجودة خارجية لزم قيام الموجود الخارجي
بالموجود الذهني او يكون موجودة في الذهن من دون ان تقوم بالمهية وتنضم اليها فلا يكون المهية متصفة بها ومعروضة
لها اصلا واما ان تكون موجودة في الذهن بعين وجودها فيه فيكون تلك اللوازم امورا انتزاعية وعلى هذا التقدير
لا يكون موجودة بالذات بل موجودة بالعرض بالتبع اذا عرفت هذا فاعلم ان الانتزاعيات لها نحوان من التقرر و
الوجود الاول تقررها بمناشي انتزاعها والثاني تقررها ووجودها في الذهن بعد الانتزاع فالنحو الاول من تقررها و
وجودها عين تقرر المهية الملزومة ووجودها فلا معنى لكونها معلولة للمهية الملزومة اصلا الا بحيثية مطلق الوجود ولا بالجعلية
مطلق الوجود اذ العلية والمعلولية انما تتصور بين امرين متغايرين في الواقع فلا معنى لكونها مجعولة ومعلولة لها الا ان
المهية منشا لانتزاع اللوازم ومصداق لحملها واما النحو الثاني من تقررها ووجودها فطفيلي لتقرر المهية ووجودها
المتوقف على انتزاع الذهن ومعنى كونه معلولا للمهية ليس الا ان المهية مصححة لان ينتزع الذهن عنها مفهومات اللوازم

بالجملة ليست الماهية علة للوازمها الا بمعنى كونها مصححة لانتزاعها وبهذا المعنى للجاعلية والمجعولية متحقق في الماهيات
بالنسبة الى كل ما ينتزع عنها كالوجود والانسانية والحيوانية مثلاً فالتحقيق ان الماهية وكل ما ينتزع عن نفس
ذاتها مجعولة للواجب سبحانه فهناك جعل واحد بسيط ينسب الى نفس الماهية بالذات والى لوازمها المنتزعة
عنها بالعرض ولما لم يكن الوجود عارضاً للماهية في نفس الامر فمنشأ انتزاع اللوازم نفس الماهية المتقررة بلا مدخلية
الوجود في اقتضاء اللوازم اذ ليس الوجود صفة زائدة عارضة للماهية في نفس الامر حتى يتوهم مدخليته في اقتضاء
اللوازم واما على تقدير القول بكون الوجود صفة زائدة فمنشأ انتزاع اللوازم الماهية المتصفة بالوجود و
بهذا المعنى مدخلية مطلق الوجود في اقتضاء الماهية اللوازم وليس معناه ان مطلق الوجود جزء من علة اللوازم
حتى تكون العلة مجموع الماهية والوجود اذ لا معنى لعلية الماهية اللوازم الا كونها منشأ لانتزاعها وعلى تقدير
كون الوجود صفة زائدة ليس المنشأ الا الماهية المتصفة بالوجود وهذا هو التحقيق الحقيق بالقبول وههنا
كلام طويل ذكره يوجب الاطناب **قوله** والسواد ليس بلازم للانسان والا لكان كل انسان اسود ولا لقيا
السواد ليس بلازم للحبشي بحسب الوجود الخارجي لجواز وجود حبشي ابيض ولجواز زوال سواده بعارضة
البرص لانا نقول المراد بالحبشي ليس ما يكون اسود بل ما يمتزج بالمزاج الصنفي المخصوص فيخرج عنه ما ليس
له ذلك المزاج المخصوص والمراد بكونه اسود كونه اسود بالطبع والتخلف لمانع لا ينافيه مع ان المريض
لم يبق على ذلك المزاج المخصوص قال بعض المحققين لا يصح جعل الحبشي مثالاً للازم الوجود لان السواد
كما لا يلزم لماهية الانسان لا يلزم لوجوده ايضاً الآن الانسان الابيض كثير نعم انه لازم للماهية الصنفية
للحبشي بحسب وجودها في الخارج فيفوت المقابلة بين لازم الماهية ولازم الوجود فان اللائق ايراد ما لا
يكون لازماً للماهية ويكون لازماً لوجود تلك الماهية واجيب بان المراد بلازم الماهية ما يلزم النوع وبلازم
الوجود ما يلزم الشخص فان السواد للحبشي انما يلزم صنفه الذي هو من جملة مشخصاته فيكون لازماً للتشخص
لا للماهية لكن هذا تقسيم آخر سوى ما ذكر اذ خلاصته ان اللازم اما ان يكون لازماً لكلا الوجودين او لوجود
خاص فالاولى ان يمثل بالتحيز للجسم والكلية العارضة للانسان **قوله** الاول ما يلزم تصوره عن تصور
الملزوم بل ما يمتنع تصور الملزوم بدون تصوره كما عرفت من قبل ويقال للبين بالمعنى الاخص **قوله**
والثاني ما يلزم تصور الملزوم الخ ويقال له البين بالمعنى الاعم قال المحقق الدواني انما يظهر عمومه اذا
اعتبر في الاخص مع ما اعتبر فيه كون تصورهما مع النسبة كافياً في الجزم باللزوم اذ يجوز ان يكون تصور

الملزوم كافيا في تصور اللازم ولا يكفي التصوران مع تصور النسبة في الجزم باللزوم وههنا اشكال مشهور
وهو ان اللزوم لازم والا فينهدم اصل الملازمة التي بين اللازم والملزوم فيكون لزومه ايضا لازما و
لزوم لزومه ايضا لازما فيتسلسل والجواب ان اللزوم معنى اعتباري والتسلسل في الامور الاعتبارية ينقطع
بانقطاع الاعتبار نعم منشأ انتزاعها متحقق لكنه امر واحد غير متكثر ولو اجري الكلام في سلسلة اللزومات
المتحققة في العقول الفعالة ليصعب الامر جدا ولا ينفع القول بتحقق تلك اللزومات الغير المتناهية فيها
على سبيل الاجمال اصلا كما لا يخفى على اولي النهى قوله كالحركة للافلاك فيه ان المفارق لا يكون دائما اذ المعتبر
في مفهوم اللازم امتناع الانفكاك مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض فالدوام لا يخلو عن اللزوم
فافهم قوله كالشيب والشباب وقد يمثل بالعشق والامراض المزمنة وهذا اولى من المذكور في المتن لان
الشيب انما يزول بزوال محله فلا يصدق عليه انه يطرأ الزوال والظاهر منه ان يزول العرض مع بقاء
المحل قوله معرف الشيء ما يحمل عليه الخ اعلم ان المقصود بالذات من التعريف وان كان هو التصوير والغرض
من باب التصورات لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون محمولا بل جميع اصناف المقول في جواب ما هو و
في جواب اي شيء وان كان المقصود منها افادة التصور تحمل على المسؤل عنه وما قيل المراد بما يحمل عليه
ما من شانه ان يحمل عليه ليس بشيء لانهم عدوا الحد بالقياس الى المحدود من اصناف المقول في جواب ما
هو وفسروا المقول بالمحمول وانما عدل عن العبارة المشهورة وهي ما يستلزم تصوره تصوره لانتقاضه
باللزومات بالقياس الى لوازمها البينة الا ان يقال المراد الاستلزام بطريق النظر واعلم ان المعرف لا بد
ان يكون اعرف واجلى من المعرف لكونه كاشفا له فلا يصح بالمساوي معرفة وجهالة ولا بالاخفى ومن ههنا ظهر
عدم جواز تعريف المضايف بالمضايف وكذا الحال في المتضادين كقولهم السواد ما يضاد البياض
وعدم جواز تعريف الشيء بنفسه كقولهم الانسان حيوان بشري وبما لا يعرف الا به كقولهم في حد الشمس كوكب
يطلع نهارا وعدم استعمال الاسماء المجازية والمشتركة والغريبة وهذا القدر متفق عليه انما الاختلاف في
جواز التعريف بالاعم فالقدماء جوزوه في مطلق التعريف لان الغرض من مطلق التعريف الامتياز بوجه ما
فيجوز بالمساوي والاعم والاخص والمتاخرون قالوا يجب ان يكون بالمساوي في الصدق فيجب الاطراد
والانعكاس فلا يجوز بالاعم والاخص ولما ورد عليهم التعريف بالمثال قالوا هو تعريف بالمشابهة المختصة
فهو بالحقيقة تعريف بالخاصة قوله كتعريف الانسان بالحيوان الناطق انما قدم الجنس على الفصل لانه اعم

وهو شهرته وظهوره بالتقدم اولى وقال المحقق الطوسي في بعض رسائله يجب تقديم الجنس على الفصل و
الاركان المركب منهما رسما ولا يظهر لهذا الكلام وجه يحصل اذ الظاهر ان مدار الحدية والرسمية على الاجزاء
المادية فالناطق حيوان حد تام لان ذاتيات الشيء في انفسها موجودة بوجود ذلك الشيء ومتحدة معه فبعد
تحليل الذهن باي ترتيب يحصل تكون منطبقة على ذلك الشيء نعم يجب ان لا يقيد احدهما بالآخر حتى يحصل
صورة مطابقة للمحدود واعلم انه قد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بجواز التحديد بالاجزاء الخارجية والمتأخرون
لم يعتبروه نظرا الى ان الاجزاء الخارجية غير محمولة آلي مجهول ثم اعلم ان ههنا مسلكين احدهما ما اختاره
الجمهور من حصول صورة المحدود ومغايرة الصورة الحد فعندهم المعرف يفيد علما جديدا لم يكن حاصلا من
قبل وهو علم المعرف بالفتح بحصول صورة المعرف بعد لحصول صورة المعرف قال الشيخ في المقالة الخامسة
من الهيات الشفاء الجنس والفصل في الحد اجزاء للحد ايضا من حيث ان كل واحد منهما هو جزء للحد من
حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه جنس فقط ولا فصل فقط ولا
بالعكس فلا يقال لحد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا بالعكس واما من حيث ان الاجناس و
الفصول طبائع ينعت بها طبيعة على ما علمت فانها يحمل على المحدود بل نقول ان الحد يفيد بالحقيقة
معنى طبيعة واحدة مثلا انك اذا قلت الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان
الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذهن لكنك
اذا نظرت الى الحد فوجدته مؤلفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار
المذكور معنى في نفسه غير الآخر وجدت هناك كثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس
بالاعتبار الاول وهو الشيء الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد بعينه
المحدود المعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه
معناه معنى المحدود بل كان شيئا مؤديا اليه كاسبا له ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود
لا يجعل الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لا انهما شيئان من حقيقة متغايران
ومتغايران للمجتمع لكن نعني به في مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان حيوانية مستكملة
متحصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب كون الحد غير المحدود يمنع من ان يكون الجنس والفصل
محمولين على الحد بل غير محمولين عليه فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحد منهما

ولا جملة معنى حيوان مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير مؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم من معنى
مجموع حيوان ناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان ناطق
لان المجموع من شيئين غيرهما بل ثالث لان كل واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل و الا الكل هو الجزء
انتهى وهذا الكلام نص على ان المحدود هو المجمل الحاصل من اتحاد الجنس والفصل هو يحصل في الذهن بعد
حصول الحد التفصيلي فالحد امور متعددة والمحدود شيء واحد متغاير له قد حصل من اتحاد اجزائه وهذا
الواحد بعينه الجنس والفصل فاذا قيد الجنس بالفصل حصل شيء واحد هو مؤد الى الصورة الوحدانية للمحدود
فهو كاسب له وهذا مذهب الجمهور والثاني ما اختاره بعض المدققين وهو ان صورة المحدود لا يحصل في
التحديد بل هناك تصور واحد للحد لكنه آلة لملاحظة المحدود فالمرتب على النظر انما هو الالتفات الى المحدود
وفيه انه على هذا ينسد باب الكسب الاكتساب ما والا فلانه يلزم ان لا يكون المجهول حاصلا اولا يحصل ح
صورة غير حاصلة فلا يتحقق الانتقال من المبادي الى المطالب واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون المقصود
بالنظر فعلا من فعال النفس مع ان المقصود من الكسب انما هو العلم واما ثالثا فلانه يلزم ان لا يكتسب
نظري عن نظري والا يلزم ان يكون شيء واحد حاصلا بالذات وغير حاصل فبان ان الحق ما ذهب اليه
الجمهور من حصول صورة المحدود مغايرة لصورة الحد وبهذا اندفع ما توهم الامام الرازي من ان المعرف
للماهية اما نفسها او جميع اجزائها وهي ايضا نفسها فيكون التعريف تحصيل الحاصل وبالعوارض وهو لا
يفيد العلم بالكنه ولا علم حقيقة الا العلم بالكنه لان التعريف بجميع اجزائها وهو نفسها بالذات وغيرها بالاعتبار
فتحصيلها تحصيل صورة غير حاصلة ومن ههنا تبين ايضا ان لا فرق بين العلم بالكنه وبكنهه في نحو الادراك
ضرورة ان الحد في التصور بالكنه ليس مرآة للملاحظة ثم انه يجوز ان يحصل الحد دفعة ثم المحدود فكسب فلما
يتحقق النظر فما اشتهر ان العلم بالكنه مختص بالنظريات ليس بشيء اذ النظري ما يتوقف حصوله على الحركة الفكرية
كما لا يخفى على من له فهم سليم **قوله** ليس رسما تاما ههنا بحثان الاول انه لا يخلو اما ان يحصل نفس المرسوم بعد
حصول الرسم كما يحصل نفس المحدود بعد حصول الحد فيلزم ان يكون الكنه حاصلا من الرسم كليا وهذا وان كان
محتملا لكنه ليس بكلي في جميع الرسوم كما لا يخفى او يحصل امر مجمل حاصل من اتحاد العوارض المأخوذة في
الرسم ويكون هذا الامر المجمل مرآة لملاحظة المرسوم فيرد عليه ان المجمل والمفصل كلاهما من عوارض المرسوم
وصالحان لكونهما مرآتين لملاحظته فلا وجه لجعل المجمل مرآة دون المفصل ولا يحصل شيء بل يجعل الاعم

مرآة فلملاحظة المرسوم فلا يحصل مجهول ولا يتحقق حركة ثانية مع انه لا بد من التادي الى مجهول كما هو مصرح
في كلام الشيخ وغيره من الرؤساء فالخطب صعب كما لا يخفى الثاني انه قال بعض المدققين لا يمكن الترسيم
بعد معرفة الشيء بالكنه لان المقصود بالرسم ان كان نفس الشيء فقد تم بحصول الكنه وان كان غيره و
ليس الا نفس الشيء من حيث العوارض فيكون نفس الشيء غير مقصود فلا يكون المرسوم مرسوما بل شيء آخر
واورد عليه صاحب العروة الوثقى قدس سره بان هذا يوجب ان لا يصح الترسيم اصلا لا قبل العلم بالكنه
ولا بعده واما الثاني فلما ذكر واما الاول فلان المقصود بالترسيم قبل الكنه ان كان نفس الشيء فظاهر
انه لا يحصل بالترسيم كما صرح به في مواضع وان كان نفس الشيء من حيث العوارض فلم يكن المرسوم مرسوما
كما بينه وان فرق بان المقصود بواسطة الرسم الالتفات اليه دون الحصول فيصح الترسيم قبل الكنه
لا بعده فنقول كما ان المقصود هو الالتفات الى نفس الشيء هناك بواسطة الرسم ويبقى المرسوم مرسوما
كذلك بعد الكنه يمكن الالتفات بواسطة الرسم الى نفس الشيء مع قطع النظر عن حيثية العوارض نعم ههنا
طريق اقوى للالتفات الى ذلك الشيء ايضا وهو الكنه الحاصل لكن ذلك لا يمنع الالتفات بواسطة
العوارض الا ترى ان الرسم يكون مسبوقا بالعلم بخاصة ما ولا يكون المقصود فيه الالتفات الى الشيء
من حيث العوارض لا الى الغير الخاصة الاولى وبالجملة جهة الربط الى المرآة لا تكون معتبرة في جانب
الملتفت اليه ويمكن ان يقال المرسوم اذا لم يكن حاصلا من قبل ولا ممتازا عن جميع ما عداه يمكن الكسب
بالرسم لهذا التميز واذا عرف بالكنه فقد حصل الامتياز فلا يمكن الكسب لاجل شيء ولا يقاس عليه الترسيم
بعد الترسيم اذ الرسوم تخالفه بالجلاء والخفاء والاختصاص فيفيد كل رسم امتيازا لا يفيده الآخر واما التحديد
بعد الترسيم فلانه كان ممتازا غير حاصل وبالتحديد قصد تحصيله فتامل فيه فانه موضع تامل بعد ثم ان الفرق
بين الرسم التام والحد التام عسير جدا لان الجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة وقد عرفت
من كلام الشيخ في التعليقات ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر وقال في رسالة
الحدود والنظر من اين للبشر ان يحفظ القاعدة ان لا ياخذ لازما مما لا يفارق ولا يجوز رفعه في التوهم مكان
الذاتي ومن اين له ان ياخذ الجنس الاقرب من كل موضع ولا يغفل فياخذ على انه الاقرب فان الترتيب
لا بد له من القسمة والقسمة التي لاحرزة فيها اصعب شيء واصطيادها بالبرهان عسير قوله لانه لا يفيد الكنه
الذي هو اقل مراتب التعريف وقد جوزه المجوزون في الرسوم الناقصة قوله وقد يكون لفظيا الخ اعلم

انه قد ذهب السيد المحقق قدس الله سره الى ان التعريف اللفظي من المطالب التصديقية واستدل عليه بانه
لو كان من المطالب التصورية لزم حصول الحاصل لحصول التصور سابقا واورد بان الصورة قبل التعريف
اللفظي حاصلة في الخزانة لا في المدركة فانها عند زوال الالتفات اليها تزول عن المدركة وتبقى
في الخزانة ثم اذا وجدت الالتفات اليها تحصل مرة اخرى في المدركة والمقصود من التعريف اللفظي
هذا الحصول لا الحصول السابق ويمكن ان يقال ان المقصود الالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ
وهذا لم يكن متحققا من قبل كما لا يخفى واعترض على هذا المذهب بان التعريف اللفظي على هذا يكون
بحثا لغويا خارجا عن وظيفة اهل المعقول واجيب بانه غاية ما لزم خروجه عما ينظر فيه بالذات لا عما
ينظر فيه بالعرض فان اهل المنطق ايضا يبحثون عن الالفاظ لتوقف مقصودهم عليها كما عرفت
وقال العلامة التفتازاني انه من المطالب التصورية وزعم انه لا فرق بينه وبين التعريف الاسمي
واورد بان البديهي يحتمل التعريف اللفظي ولا يحتمل التعريف الاسمي وقال المحقق الدواني رحمه الله تعالى انه
من المطالب التصورية والمقصود منه الالتفات الى الصورة المخزونة واستدل عليه بان القوم قد عللوا
تقدم ما الاسمية على جميع المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده ولا يتيسر طلب حقيقته
ولا التصديق بهلية المركبة وهذا انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما اذ فهم المعنى من اللفظ
يحصل من التعريف اللفظي كما انه يحصل من التعريف الاسمي فلو لم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما كما ان الاسمي
داخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدما على سائر المطالب ولم يصح احتياجها اليه واورد عليه بان التعريف
اللفظي عبارة عن فهم المعنى من اللفظ مرة ثانية فعدم دخول اللفظي في مطلب ما لا يستلزم بطلان تعليل
القوم تقدم ما الاسمية على جميع المطالب ثم ما لم يوجد التعريف الاسمي اولا كان حكما على المجهول لها اللفظي
فانما يكون بعد المعرفة وقال بعض المدققين انه اذا سئل عن مرادي فقيل ما الوجود مثلا فيقال ما يكون
فاعلا او منفعلا يحصل منه للسائل احضار معنى الوجود والالتفات اليه من بين الصور المخزونة وايضا
التصديق بان لفظ الوجود موضوع لهذا المعنى فاذا قيل ذلك في العلوم اللغوية فالمقصود منه التصديق
وان كان التصور حاصلا في ضمنه اذ نظر ارباب تلك الصناعات مقصور على الالفاظ واذا قيل
ذلك في العلوم العقلية فالمقصود منه التصور وان كان التصديق حاصلا في ضمنه وهذا اقرب الى
التحقيق فافهم قوله القضية قول يحتمل الصدق والكذب اعلم ان القضية تطلق بالحقيقة والمجاز على

المعقولة والملفوظة لان المعتبر هي المعقولة وانما اعتبرت الملفوظة لدلالتها على المعقولة فتسمية الملفوظة
قضية تسمية الدال باسم المدلول والقول يطلق على الملفوظ والمعقول فالملفوظ جنس للقضية
الملفوظة والمعقول للقضية المعقولة والقضية المعقولة على ما قال السيد المحقق قدس سره في الحواشي
شرح الشمسية عبارة عن المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها
فهذه المعلومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية معقولة والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام
واما عند الاوائل فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة او لا وقوعها واورد عليه
بعض المدققين اولا بان هذه المعلومات من حيث انها حاصلة في الذهن ليست قضية بل علما بها
وفيه ان الحيثية تعليلية ولما كان مفهوم القضية من المعقولات الثانية فهذه المعلومات انما تعرض لها
كونها قضية من حيث انها حاصلة في الذهن والعلم بها تلك المعلومات من حيث انها قائمة بالذهن
ومكتنفة بالعوارض الذهنية وثانيا بان المراد بالمعلومات في قوله فهذه المعلومات من حيث انها حاصلة
في الذهن تسمى قضية هو الامر العقلي المركب منها وفي قوله العلم بها يسمى تصديقا نفس تلك المفهومات
لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات من حيث
انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب من هذه العلوم والتصديق عند الامام علم مركب من
العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط ولا علوم متعددة وانت تعلم انه ان كان المراد بالامر العقلي المركب
الامر المركب الملحوظ بلحاظ وحداني فالامر ليس كذلك والا لزم كون القضية امرا مستقلا صالحا لان يحكم
عليه وبه بل اجزاء القضية ملحوظة بلحاظات متعددة وان كان المراد بالامور المتعددة المعروضة
للوحدة فظاهر ان علوم هذه المعلومات متعددة ومجموع هذه العلوم تصديق عند الامام وبهذا
ظهر سخافة قوله ان العلم متعلق الخ ضرورة ان تركيب المعلوم مستلزم لتركيب العلم عندهم وتفصيل
الكلام في هذا المقام مذكور في حواشينا المعلقة على حواشي شرح الرسالة القطبية **قوله** وتمثيل هو
قول يقال لقائله الخ قال بعض المدققين الصدق والكذب قد يوصف بهما القضية وقد يوصف
بهما المتكلم وهما بالمعنى الاول مطابقة القضية للواقع وعدم مطابقتها له وبالمعنى الثاني الاخبار
بقضية مطابقة وانتساب المحمول الى الموضوع على ما هو عليه ففي التعريف الاول احتمال الصدق و
الكذب بمعنى وصف القضية حكم متعلق بنفس مفهومها من حيث هو لا بشرط شيء فذلك الحكم لا يختلف

عنه عند اقترانها بالاحوال والاحكام الخارجية فعلى هذا التعريف كما ان المصدق به قضية فكذا غيره من
المشكوك والمنكر وفي التعريف الثاني صحة نسبة الصدق والكذب الى القائل حكم متعلق بالقضية نظرا
الى قائلها من حيث انه حاكم فيها ومخبر بها فهو تخلف عنها عند ما تخلف بهذه الحيثية فعلى هذا التعريف
لايكون غير المصدق به قضية وانت تعلم ان المعتبر في التعريف الثاني كون القضية بحسب حقيقتها صالحة
لان يقال لقائلها انه صادق في اخباره او كاذب فالمشكوك والمنكر داخل فيه لانهما بحسب نفس
حقيقتهما صالحان لنسبة الصدق والكذب الى قائلهما غاية الامر ان هذه النسبة انما تتحقق بعد تصديق
القائل بهما واما صلوحهما بالنظر الى الماهية فعند كونهما مصدقة ومشكوكة على السواء فالتحقيق ان صحة
اتصاف القائل بنسبة الصدق والكذب باعتبار اشتمال القضية على النسبة الحاكية كما ان منشأ اتصاف
القضية بالصدق والكذب انما هو باعتبار اشتمالها على النسبة الحاكية ولا ريب في وجودها فيهما فالمشكوك
والموهوم والمنكر والمصدق سواء في كونها قضية وبهذا ظهر اندفاع ما يورد من ان المعلومات الثلثة
متحققة في صورة الشك مع ان القضية غير متحققة فيلزم تخلف تحقق جميع الاجزاء عن تحقق الكل واما
ما اجيب عنه من ان مفهوم القضية كل بالعرض بالنسبة الى المعلومات الثلثة والكل بالذات هو
مجموع المعلومات فلا يلزم تحقق القضية عند تحقق اجزائها العرضية ففيه ان الكل بالعرض لازم للكل
بالذات لكونه عنوانا له فتخلفه يوجب تخلفه ضرورة استلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم الا ان
يقال المراد بالكلي العرضي لازما كان او مفارقا فلا يلزم تحققه من تحقق جميع اجزاء معروضه ويحتمل
ان القضية عبارة عن المعلومات الثلثة المعروضة للاذعان فمع متانته لا يخلو عن التكلف **قوله** اما الحملية
فهو ما حكم فيها الخ ومرجعه الاتحاد بين الموضوع والمحمول او سلبه سواء كان بالذات او بالعرض بان
يكون بين الموضوع والمحمول علاقة بها ينسب وجود احدهما الى الآخر او وجود الثالث اليهما **قوله** و
اما الشرطية فما لا يكون فيه ذلك الحكم سواء كان الحكم فيه بثبوت قضية على تقدير اخرى او سلبها والتنافي
بينهما او سلبه **قوله** وقيل الشرطية الخ فيه اشارة الى ان اطراف الشرطية ليست قضايا عند التركيب اذ القضية
عبارة عما اعتبر فيه الحكم ايجابا او سلبا وما اعتبر فيه ذلك لا يرتبط بالغير وقال بعض المدققين المحكوم
عليه بالحكم الشرطي هو القضية الحملية من حيث هي قضية واقتران الاداة كان ولو لا ينافي ان تكون
قضية بل التركيب معها ينافيه وكذا اشتمال القضية على النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية لا ينافي

الحكم عليهما مطلقا بل الحكم الحملي فقط واورد عليه بان تخصيص الحكم الحملي باقتضاء استقلال المحكوم عليه
وبه يحكم فان من الضرورة ان النسبة من حيث هي نسبة ومرآة لملاحظة الطرفين مطلقا حملية كانت او
اتصالية او انفصالية تقتضي ان يكون طرفاها ملاحظين بلحاظ استقلالي ويكون ملاحظتها تبعا لملاحظتهما
فالحق ان المقصود في الشرطية وان كان الحكم باتصال قضية لاخرى او انفصالها عنها لكن الحكم
من ضرورته ان لا يلاحظ القضيتان بما هما كك بل تلاحظان بلحاظ استقلالي ويحكم بينهما ولا يخفى
ان القضية لابد ان تشتمل على نسبة حاكية وهي غير مستقلة فالقضية ايضاً غير مستقلة واذا لوحظت القضيتان
باللحاظ الاستقلالي فقد خرجتا عن كونهما قضيتين وهذا ظاهر جدا قوله ففي الشمس طالعة والنهار موجود
بالمعنى الذي كان عليه حال الارتباط ضرورة ان التحليل الى ما منه التركيب فلا يكون قضية من غير
انضمام الحكم وح لا يكون تحليلا فقط بل تحليلا وضم شئ آخر اليها كما صرح به السيد المحقق قدس سره وبحث
في كلام المصنف العلامة ايضا ان طرفا الشرطية يمكن ان يعتبر فيهما حكم بعد التحليل وما قال العلامة
التفتازاني ان المانع من تعلق الحكم باطراف الشرطية هو ادوات الشرط لا غير فمن مجرد حذف الادوات
تصير اطرافها قضايا بالفعل ففيه ان زوال المانع لا يكفي بل لا بد من وجود المقتضي وزوال المانع لا
يستلزمه الا ان يقال التركيب مع اداة الشرط مانع من افادة الاطراف فائدة تامة ومن احتمالها
الصدق والكذب مع اشتمالها على النسبة التامة الخبرية واذا حذفت ارتفع المانع وما هو من مقتضاها
كان موجودا فيفيد فائدة تامة فتامل فيه قوله والحملية ما لا تنحل الى قضيتين سواء لم يوجد في طرفيها
نسبة اصلا او وجدت تقييدية او تامة في احد طرفيها او تامة في طرفيها ملحوظة باللحاظ الاجمالي وتفصيل
الكلام في هذا المقام على ما افاد السيد المحقق قدس سره ان القضية ان لم يوجد في شئ من طرفيها نسبة
فهي حملية كقولك الانسان حيوان وان وجدت فان كانت مما لا يصح ان تكون تامة بان تكون نسبة
تقييدية فهي ايضا حملية كقولنا الحيوان الناطق جسم ضاحك وان كانت مما يصح ان تكون تامة
فاما ان توجد في احد طرفيها فتكون القضية ايضا حملية كقولك زيد ابوه قائم واما ان توجد فيهما معا فاما
ان تكون ملحوظة اجمالا فتكون ايضا حملية كقولك زيد قائم يناقضه زيد ليس بقائم واما ان تكون ملحوظة
تفصيلا فتكون القضية شرطية كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فظهر ان اطراف الحملية
اما مفردة بالفعل او بالقوة فان المشتمل على النسبة التقييدية مطلقا وكذا المشتمل على النسبة الخبرية

اذا كانت ملحوظة اجمالاً انما يمكن ان يوضع موضعه مفرد لان دلالته اجمالية وان اطراف الشرطية لا يمكن
ان يوضع المفردات في مواضعها اذ لا يمكن ان يستفاد من المفردات ملاحظة المحكوم عليه وبه والنسبة
على التفصيل فان شئت قلت في تقسيم القضية طرفاها اما ان يكونا مفردين بالفعل او بالقوة اولا وان
شئت قلت كل واحد من طرفيها اما ان يكون مشتملاً على النسبة التامة الملحوظة تفصيلاً اولا فكان
من قال القضية ان انحلت الى قضيتين اراد ان كل واحد من طرفيها قضية بالقوة ملحوظة تفصيلاً
فيكون قضية بالقوة القريبة من الفعل فيصح التقسيم بهذا الوجه ايضا هذا كلامه الشريف ولا يخفى متانته
قوله وهي التي حكم فيها بسلب شئ الخ قد يتوهم ان النسبة الحكمية في القضية السالبة ليست وراء
النسبة الايجابية التي في موجبتها وان مدلول العقد السلبي ومعناه سلب تلك النسبة وليس فيه
حمل بل سلب حمل فتسمية السالبة حملية على التجوز والتشبيه والظاهر ان النسبة السلبية مفهوم بسيط
ورابطة بين الحاشيتين في مرتبة الحكاية مباعدة للنسبة الايجابية غاية المباعدة بحيث لا يجوز العقل
اجتماعهما في الصدق والكذب كيف ولو لم يكن فيها نسبة ورابطة لم تكن صالحة للتصديق والتكذيب
ولم تكن عقدا بالفعل ولم يرتبط محمولها بموضوعها فلم تكن قضية ولا مركبا تاما يصح للسكوت صالحا
للتصديق والتكذيب وسيجئ تفصيل هذا المرام **قوله** والثالث الدال على الرابطة الخ قال الشيخ
في الشفاء القضية الحملية تتم بامور ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وليس اجتماع المعاني
في الذهن هو كونها موضوعة ومحمولة بل يحتاج الى ان يكون للذهن تعقل النسبة التي بين المعنيين
بالايجاب والسلب فاللفظ اذا اريد به ان يحاذي ما في النفس يجب ان يتضمن ثلث دلالات دلالة على
المعنى الذي للموضوع واخرى على المعنى الذي للمحمول وثالثة على العلاقة والارتباط بينهما ثم قال فظهر
من هذا ان فيها معنى غير الامر الموضوع والامر المحمول من حقه ان يدل عليه وهو الرابطة فاللفظ الدال
على النسبة تسمى رابطة وحكمها حكم الادوات انتهى وههنا مباحث الاول ان اجزاء القضية ثلثة كما هو
مذهب القدماء لا كما زعم المتاخرون ان اجزاءها اربعة رابعها النسبة التقييدية التي هي مورد الحكم
قال بعض المدققين وان قولهم بتربيع اجزاء القضية مبني على القول بتغايرهما بحسب التعلق فقط
فانهم لما راوا ان التصور لا يتعلق بما يتعلق به التصديق وان الشك تصور لا يتعلق الا بالنسبة
اعتبروا النسبتين في القضية احديهما نسبة تقييدية سموها بالنسبة الحكمية وبالنسبة بين بين وثانيهما

نسبة تامة خبرية هي وقوع النسبة او لا وقوعها وسموها بالحكم والظاهر انه لا يفهم من القضية الا نسبة
واحدة ولا يحتاج في عقدها الى النسبة اخرى هي مورد الوقوع واللاوقوع والا لزم استقلالها
بالمفهومية وايضا الشك تردد في وقوع نسبة اولا وقوعها لانه عبارة عن تجويز مطابقة الحكاية
وعدمها والنسبة التقييدية لما لم تكن حكاية فليست بصالحة لتعلق الشك فيلزم اشتمال القضية على
نسبتين تامتين فالحق ان المدرك في صورة الشك هو بعينه المدرك في صورة الاذعان والتفاوت
انما هو في نحو الادراك فليس له متعلق سوى متعلق التصديق فافهم البحث الثاني ان كل قضية سواء
كانت هلية بسيطة او مركبة مشتملة على الوجود الرابطي والعدم الرابطي بمعنى النسبة التامة الخبرية الايجابية
والسلبية في مرتبة الحكاية لا ان هذا الحكم مختص بالهليات المركبة كما توهم معاصر المحقق الدواني حيث
قال ليس في الهلية البسيطة الوجود والعدم رابطة وانما فيها النسبة الحكمية المسماة بين بين وهي لا اتحاد
الملاحظ بين الطرفين رابطا بينهما واستدل بان العجم يقولون في الهلية البسيطة زيد هست وزيد نيست
وفي المركبة زيد نويسنده است وزيد نويسنده نيست فلم يعتبروا في الهلية البسيطة سوى الطرفين
المربوطين بالاتحاد امرا آخر واعتبروا في المركبة سوى ما ذكر الوجود والعدم الرابطيان ولذا سميت
الاولى بالبسيطة والثانية بالمركبة ويرد عليه ما قال المحقق الدواني انه لا يشك من له وجدان صحيح
في ان اي مفهوم نسب الى الآخر بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من الرابطة سواء كانت النسبة
التقييدية معتبرة اولا والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم مما يشهد الفطرة بفساده وتاييد هذا
بقول العجم غير نافع اذ عدم ذكر الرابطة لا يدل على انتفاءها مع ان الحقائق العلمية لا تقتنص من الاطلاقات
العرفية فظهر انه لا بد في انعقاد القضية من نسبة رابطة سواء كانت هلية بسيطة او مركبة وبهذا بان
سقوط ما قال الصدر الشيرازي في حواشي حكمة الاشراق ان مفهوم الوجود بنفسه يرتبط بالموضوع
من دون حاجة الى رابطة اخرى لان هذا المفهوم ان كان مستقلا فلا يكون رابطة وان كان غير مستقل
فلا يكون محمولا وقد افاد الاستاذ العلامة والنحرير الفهامة قدس سره وجها وجيها لابطال هذين الركن
وهو ان قولنا الكاتب موجود هلية بسيطة منعكسة الى هلية مركبة وهي قولنا الموجود كاتب فهذه القضية
التي هي عكس الهلية البسيطة اما مشتملة على النسبة التامة الخبرية فلا يكون العكس عبارة عن مجرد تبديل
طرفي القضية مع بقاء الكيف او غير مشتملة عليها فيبطل القول باشتمال الهليات المركبة كلها على النسبة

التامة الخبرية وايضا الكلمات الوجودية روابط زمانية وانها بموادها تدل على النسبة الرابطة وبهيئاتها
على الزمان كما هو المحقق عندهم ويشهد به الوجدان ايضاً فلفظة كان في قولنا زيد كان موجوداً الدالة
على النسبة الرابطة فيبطل عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة الرابطة او غير دالة عليها فيلزم مخالفة
الاجماع والبديهية واعلم ان صاحب الافق المبين قد زعم ان الهليات المركبة مشتملة على الوجود والعدم
الرابطيين سوى النسبة الرابطة حيث قال وما يرومه الرائم من قولنا الفلك متحرك مثلا هو وجود
شيء لشيء او انتفاء شيء عن شيء فيلاحظ للوجود ونسبته الى موضوعه ثم للمجموع الى متعلق موضوع الوجود
نسبة اخرى هي نسبة حكمية لازمة في جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود كان الوجود ينسب
الى المحمول ثم ينسب المحمول الى الموضوع بالنسبة الحكمية فيقال ان وجود المحمول له وان جعل
موضوعه الموضوع كان ينسب الوجود الى الموضوع ثم يربط المحمول الى المجموع فيقال ان وجود
الموضوع على صفة كذا وفي السوالب يعتبر نسبة العدم الى ما يعتبر موضوعا له ثم ينسب المجموع الى
متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعا له نسب العدم الى المحمول ثم المجموع الى الموضوع
بسلب النسبة الحكمية الايجابية فيقال لا يوجد للموضوع هذا المحمول وان اعتبر الموضوع موضوعا نسب
العدم الى الموضوع ثم يسلب بذلك ربط المحمول بسلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع
على صفة كذا فاذن احدى تينك النسبتين جزء منفرد في العقد وهي النسبة الحكمية الرابطة بين جانبي
في اجناس العقود وانواعها على الاطلاق واما النسبة الاخرى وهي نسبة الوجود الى المحمول والموضوع
او نسبة العدم الى احدهما فهي ليست جزءاً منفرداً بل هي مضمنة في المحمول او الموضوع فالمحمول
مع تلك النسبة جزء منفرد للعقد او الموضوع كذلك وهذا الكلام مع طوله لا يرجع الى طائل لانا اذا
راجعنا الى وجداننا لا نفهم من قولنا الفلك متحرك مثلا الا ان مفهوم المتحرك ثابت للفلك كما لا نفهم
من قولنا الفلك موجود الا ان الوجود ثابت له فالنسبة الحاكية كافية في الحكاية عن كون الفلك
بحيث ثبت له الحركة في نفس الامر ولا يحتاج الى نسبة اخرى اصلا وايضا هذه النسبة المضمنة معنى
غير مستقل فلم يلحق المحمول او الموضوع صالحا لو قوعهما حاشيتي للقضية فان المحكوم عليه وكذا المحكوم
لا بد من استقلالهما ومع قطع النظر عما ذكرنا اذا اعتبر العدم الرابطي مضمنا في المحمول ثم نسب الى
الموضوع بسلب الايجاب لا يرجع محصله الى ان الموضوع ليس يوجد له المحمول كما فهم نعم لو اعتبر

في السالبة ايضا الوجود الرابطي كما اعتبر في الموجبة ثم نسب المحمول مع هذا الوجود بسلب النسبة
الايجابية لرجع الحاصل الى ما هو مقصوده وهذا ظاهر جدا فقد استبان ان الحملية البسيطة والمركبة
سواسيان في مرتبة الحكاية في الاشتمال على النسبة الرابطة وعدم الاحتياج الى شيء آخر انما
الفرق بينهما في مرتبة المحكي عنه باشتمال احدهما على الوجود والعدم الرابطيين بالمعنى الآخر دون الآخر
وتفصيله ان الوجود الرابطي يطلق على معنيين الاول النسبة الناعتة الحاكية كما مر والثاني وجود الشيء
في نفسه على انه في محل لكونه من الحقائق الناعتية وينعت به تارة موضوعه فيسمى العروض وتارة يتعلق
موضوعه فيسمى الاتصاف فمصداق الحمليات المركبة المشتملة على الوجود الرابطي بهذا المعنى دون
البسيطة وذلك لان مصداق الحملية البسيطة نفس تقرر الموضوع بلا امر زائد ضرورة ان مصداق
الوجود نفس الذات بلا زيادة امر وعروض عارض فزيد موجود حكاية عن نفس تقرر ذات زيد بلا عروض
صفة وانضمام امر بخلاف الحمليات المركبة اذ مصداقها امر زائد على تقرر الذات هو عروض المبدأ
انضماما او انتزاعا فمصداق البسيطة بسيط وهو نفس ذات الموضوع بلا امر زائد ومصداق المركبة
مركب لاشتماله على الموضوع ومبدأ المحمول سواء كان مبدأ المحمول قائما بالموضوع انضماما او
انتزاعا وغير قائم به بل جزء منه كما في حمل الذاتيات فان مصداق الحمل هناك تقرر الموضوع بحيث
يشتمل على المحمول او عين له كما في حمل النوع على الشخص مثلا فان مصداق الحمل هناك نفس الموضوع
مع ملاحظة عينية المحمول به هذا هو التحقيق وما يوهم كلامهم من ان المراد وجود الرابطي المعتبر في
مصاديق الحمليات المركبة الوجود المصدري فسخيف كما لا يخفى على المتأمل وقس على الوجود حال
العدم المبحث الثالث قال العلامة القوشجي في شرح التجريد العدم اذا جعل محمولا فلا حاجة الى ما يربطه
بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواه واذا جعل العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون
المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية واورد عليه المحقق الدواني في حواشيه القديمة بان
وجود الرابطة ضروري في كل قضية على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه
في نفسه كيف ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان
ذلك قول بان المحمول ليس العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير المآل الى ان العدم ليس
محمولا فلا يتم التقريب وهو كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا مع انه خلاف البداهة فانا نعلم

بداهته ان اىّ مفهوم تعين الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب وايجاب العدم من المفهومات
فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه وايجابه وشنع عليه صاحب الافق المبين تشنيعا بليغا حيث
قال ثم ما اشد سخافة ما يتوهم ان العدم اذا اخذ فى حيز المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد
الا موجبا مفاده ثبوته للموضوع وان لو اعتبر سالبا كان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود
اذ لو رجع السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع عن نفسه لانه معدوم فى نفسه
افلست قد تحققت ان معنى العدم هو سلب الشئ فى ذاته وانتفاؤه فى نفسه لا سلبه عن نفسه وسلب الوجود عنه
فان ذلك من حيز الهلية المركبة ومعنى زيد معدوم هو انتفاؤه فى نفسه وهو من حيز الهليات البسيطة
لا ثبوت الانتفاء له حتى يكون من موجبات الهلية المركبة اوليس من المتعرفات فى نفسه ودار تحصيل
معنى الجعل البسيط مع استنكار ان يتصور ليسية الحقيقة فى سنخ حقيقتها مع عزل النظر عن الوجود وسلب الشئ
فى نفسه من دون اضافة الى ثبوت ذلك الشئ اليس مقابل التقرر الصادر عن الجاعل ليسية الحقيقة
فى جوهرها مع عزل النظر عن الوجود وهذا مع ان جحده الجعل البسيط من المشائية ايضا لا ينكرون ذلك
لتحصيلهم ان الوجود وهو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا
سلب مفهوم ما عنها هذا كلامه وهذا الكلام ملغى جدا وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون فى القضية التى
المحمول لها معدوم نسبة رابطة ام لا على الثانى لا يكون قضية وعلى الاول تلك النسبة اما ايجابية او
سلبية على الاول تلك القضية موجبة مصداقها ذات الموضوع بحيث يصح انتزاع مبدء المحمول
عنها فان كان مما يصح انتزاعه كانت القضية صادقة والا كانت كاذبة فلا يكون مصداق هذه القضية
ليسية نفس الذات وعلى الثانى فالمحمول اما معدوم فيكون مفاد هذه القضية سلب المعدوم عن الموضوع
فتكون القضية زيد ليس معدوما وهذا ضد المقصود او مفهوم الموجود فتكون زيد ليس موجودا فلم
يبق المحمول هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كونه محمولا او هو نفس الموضوع فهذا ليس معنى
العدم على انه لا يكون المحمول هو المعدوم وايضا العدم الماخوذ فى المحمول اما عدم مستقل فلا يكون الا الطرف
فلا يكون هذه القضية سالبة اذ لا بد فيها من عدم رابطى واما عدم رابطى فلا يكون محمولا اذ المحمول لا بد
من ان يكون ملحوظا بالاستقلال ولا احتمال لان يكون محمولا ورابطة معاً لاسيما على مذهب من
يقول ان العدم الرابطى والعدم فى نفسه مختلفان بالحقيقة ونعم ما قال الاستاذ العلامة قدس سره

البحث الرابع

ان قولنا زيد معدوم لو كانت سالبة لكان عكسه المستوي وهو قولنا المعدوم زيد ايضا سالبة والتزام كون هذا العكس سالبة ادارتكاب ان السالبة القائلة زيد معدوم لا ينعكس ولا يمكن عكسها المستوي من الاضاحيك التي تضحك منها الصبيان هذا وعلى الله التكلان البحث الرابع ان بعض المتأخرين تبعا للصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني قد ظنوا ان القضية عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالقضية عندهم عبارة عن جزئين والنسبة خارجة عنهما وهذا من بعض الظن اما اولا فلانه يخالف لكلام الشيخ في الشفاء والنجاة اما كلامه في الشفاء فقد نقلناه سابقا واما كلامه في النجاة فقد وقع هنا الخبر والقضية كل قول فيه نسبة بين شيئين حتى يتبعه حكم صدق او كذب واما ثانيا فلانه من المعلوم بالضرورة ان القضية عبارة عن قول حاكم ولا يرتاب في ان الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما ليسا حكايتين عن شيء اصلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب اصلا كما لا يخفى على من له ادنى فهم واما ثالثا فلما افاد بعض الاكابر قدس سره بما محصله انه لا بد من دخول الجهة في الموجهة اذ صدقها منوط بمطابقة الجهة للمادة وكذبها بعدمها والجهة كيفية النسبة فيلزم دخول النسبة في الموجهة فكذا في سائر القضايا وما قال المحقق الطوسي في الاساس اجزاء اولي هر قضيته از دو بيش نبود فلعله لغفلته لكلامه في شرح الاشارات وكلام الشيخ الرئيس في الشفاء والنجاة ومصادمته لبداهة العقل الغير المألوفة اما مأول او مردود

البحث الخامس

البحث الخامس ان اجزاء القضية اعني الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما اجزاء خارجية لها وذلك لان الاجزاء الخارجية هي الاجزاء التي لا يمكن الاتحاد بينها وجودا ولا يمكن حمل بعضها على بعض ولا حملها على المركب مواطاة واجزاء القضية كذلك ضرورة ان القضية مركبة من المقولات المتباينة واتحاد الوجود بين المقولات المتباينة محال عندهم وايضا على تقدير كون هذه الاجزاء محمولة يلزم حمل النسبة على الموضوع والمحمول وبالعكس فان قلت لا ريب في اتحاد المحمول بالموضوع وجودا قلت المحكوم عليه بالموضوعية هي الصورة الذهنية لزيد مثلا والمحكوم عليه بالمحمولية هو الصورة الذهنية للقائم مثلا وهاتان الصورتان موجودتان بوجودين متغايرين فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس شيئا واحدا اصلا لا بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب الوجود في الذهن نعم ما ينتزع عنه المحكوم عليه بالموضوعية وما ينتزع عنه المحكوم عليه بالمحمولية موجود واحد في الاعيان او في الذهن

البحث السادس

لكن ما ينتزعان منه لیس محکوما علیه بالموضوعیۃ ولا محکوما علیه بالمحمولیۃ فالموضوعیۃ حال المفهوم الحاصل فی الذهن المحکوم علیه فی مرتبۃ الحکایۃ والمحمولیۃ حال المفهوم الحاصل فی الذهن المحکوم به فی مرتبۃ الحکایۃ فظهر ان المحمول بما هو محمول لیس متحد مع الموضوع بما هو موضوع لا فی الذهن ولا فی الخارج البحث السادس ان القضیۃ مرکب خارجی اعتباری ولیست حقیقۃ متصلۃ وذلک لان القضیۃ مرکبۃ من اجزاء غیر محمولۃ کما عرفت وبعض اجزائها لیست محتاجۃ الی بعض فلا تحصل منها ماهیۃ واحدۃ وحدۃ حقیقیۃ بل یکون المرکب منها اعتباریا والا لزم کون القضیۃ امرا مستقلا صالحا لان یحکم علیه وبه ولیس کذلک بل الموضوع والمحمول ملاحظان باللحاظ الاستقلالی والنسبۃ ملحوظۃ بینهما بالتبع فهناک لحاظات متعددۃ لامور کثیرۃ غیر متحدۃ وجودا فثبت ان القضیۃ حقیقۃ اعتباریۃ یرکبها العقل من الموضوع والمحمول والنسبۃ الرابطۃ بینهما وهی کانها هیئۃ صوریۃ بها یرتبط احدی حاشیتیها بالاخری فافهم ولعل تحقیق هذا المقام بهذا النمط الانیق من خواص هذا التعلیق **قوله** والنفۃ هو نسبۃ ورابطۃ فیه دفع لما قیل ان الرابطۃ فی لغۃ العرب هی العلامات الاعرابیۃ اذ المفردات اذا ذکرت ساکنۃ الاواخر لم تدل علی الاسناد فان ذکرت مع اعرابها افادت ذلک فیکون الاعراب دالا علی الرابطۃ وان الهیئات الترکیبیۃ موضوعۃ للربط بالوضع النوعی المعتبر فی المشتقات والمرکبات وجه الدفع ان العلامات الاعرابیۃ لیست بالفاظ حتی تکون رابطۃ بل دالۃ علی الفاعلیۃ والمفعولیۃ وغیرهما وانما یفهم معنی الرابطۃ عند حذف الرابطۃ من تلک العلامات بطریق الالتزام لان تلک العلامات تدل علی المعانی المذکورۃ التی لا تکون بدون الرابطۃ وکذا الهیئۃ الترکیبیۃ لیست من قبیل الالفاظ کما لا یخفی لکن یبقی ان هو ایضا لیست رابطۃ لان اهل العربیۃ اجمعوا علی ان مدلول الضمائر هو المرجع لاختلافها بالتذکیر والتانیث باختلاف المرجع فهی انما وضعت لما تقدم ذکره ولیس لها دلالۃ علی النسبۃ والرابطۃ اصلا لا یقال هو مشترک بین المرجع والنسبۃ کما ان کان مشترک لفظی بین معنی کان التامۃ والناقصۃ وایضا الضمائر تدل علی المنسوب الیه فلا دلالۃ للقضیۃ فهی رابطۃ لان الرابطۃ لفظ دال علی النسبۃ بایۃ دلالۃ کانت لانا نقول هذا مخالف لما اجمع علیه اهل العربیۃ والظاهر ما قال العلامۃ التفتازانی ان المنطقیین لما لم یجدوا فی کلام العرب لفظا دالا علی الرابط الغیر الزمانی کخواست فی الفارسیۃ واستن فی الیونانیۃ استعاروا لهذا المعنی

لفظة هو فوضع في الاصل موضوع لمعنى اسمي كسائر الضمائر ثم نقل عنه الى معنى غير مستقل بالمفهومية على
سبيل الاستعارة وما قال المحقق الدواني ان الشيخ قد صرح في الشفاء بان لفظة هو اداة حيث قال
واما لغة العرب فربما حذفت الرابطة اتكالا على شعور الذهن بمعناها وربما ذكرت والمذكور ربما كان في قالب
الاسم وربما كان في قالب الكلمة والذي في قالب الاسم كقولك زيد هو حي فان لفظة هو جاءت لا لتدل
بنفسها بل لتدل على ان زيدا امر لم يذكر بعدها وام يذكر هو الى ان يصرح به فقد خرجت من ان تدل اسما
دلالة كاملة فلحقت بالادوات لكنها تشبه الاسماء مع انه قد جعله الرضي حرفا ثم لو فرضنا اجماع النحاة
على انه اسم فلا يلزم عدم كونه اداة عند المنطقيين اجماعا وما ذكرنا من انه راجع الى الموضوع فيكون حينئذ
بحسب المعنى انما يتم اذا سلم كونه اسما واما اذا قلنا انه حرف اتي به للربط فلا يكون اسما بل اداة في صورة
الاسم كما في كاف الخطاب وها التنبيه في اياك وايها فظهر ان ما ذكره مع انه غير تام توجيه لكلام المنطقيين
بما لم يرضوا به فانهم يصرحون بانه اداة فلا يشترطون في جوازه ما يشترط اهل العربية من كون الضمير مما
يلتبس بالنعت او نظائره بل يجوزون مثل هو كاتب مع عدم الالتباس بالصفة فلا يخفى وهذا لان
اهل العربية كلهم اجمعوا على ان مدلول الضمائر بالحقيقة هو المرجع ومخالفة الرضي وحده غير نافع واما
قول الشيخ وغيره من المنطقيين فلا اعتداد به في هذا الباب بل العمدة في هذا الباب هو النقل عن ائمة
العربية **قوله** وقد يحذف الرابطة في اللفظ دون المراد فيقال زيد قائم هذا موافق لما قال الشيخ في
الاشارات واعترض عليه الامام في شرحه بان الاسماء المشتقة تقتضي الارتباط بغيره لذاته ولا يحتاج
الى الرابطة وانما يصح ذلك في الاسماء الجامدة واجاب عنه المحقق الطوسي بان الفعل والمشتق
انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم على الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته بما
يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدء وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدء مثلا الى رابطة
اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه كيف لا وهو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان بدل قوله زيد قائم زيد
يقوم مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يقوم لان الاسناد يقوم الى
زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته بل هو اسناد الخبر الى المبتدء اذ الفعل
ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدء برابط غير ما به ارتبط الفعل بفاعله واورد عليه المحاكم
بانا لا نستفيد من زيد قائم الا الحكم بقيام زيد كما نستفيد من قام زيد فكذلك ايضا ففي التركيبين المحكوم

عليه هو زيد والمحكوم به هو القيام واما ان المحكوم به في التركيب هو مجموع الفعل مع الفاعل فذلك امر
لا تعلق للمعنى به فان النحاة لما جاءوا لو احيانية قاعدتهم القائلة بوجوب تقديم الفعل على الفاعل
عن التشويش والاضطراب وجوّزوا اضمار فاعل في الفعل من حقه التأخر عن الفعل اذا صح به وهو كلام
لا تحقيق له لان العرب الذين لا وقوف لهم على علم النحو وتقادير الضمائر يستفيدون من التركيبين المعنى
المعنى المراد فلولا ان ذلك التركيب لم يحتج الى اضمار لما كان ذلك على ان الكوفيين لا يضمرون للفاعل
بل يرفعون المتقدم على الفعل سلمناه لكن استناد الفعل المتأخر ليس الى لفظ الضمير بل الى معناه
ومعناه ليس الا زيد الذي تقدمه وقد سلم ان الفعل مرتبط بما اسند اليه بالذات فلا يحتاج الى الرابطة
قوله والرابطة هي الحكم بينهما هذا ابناء على مذهب اهل المنطق فانهم ذهبوا الى ان الحكم في الشرطية
بين المقدم والتالي واما اهل العربية فذهبوا الى ان الحكم في الجزاء والشرط قيد للمسند في الجزاء بمنزلة
الحال والظرف واستدل على حقية مذهب اهل المنطق بوجهين الاول انا نقطع بصدق الشرطية مع كذب
التالي في نفس الامر ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة استلزام انتفاء المطلق
انتفاء المقيد واورد عليه المحقق الدواني بان التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير ثبوت
المقدم ولا يلزم من انتفاء ثبوت التالي بحسب نفس الامر انتفاؤه على التقدير نظيره انك اذا قلت
زيد قائم في ظني لم يكذب بانتفاء قيام زيد في الواقع بل انتفائه في ظنك فقط وما ذكر من استلزام
انتفاء المطلق انتفاء المقيد مسلم لكن لا نسلم ان المطلق ههنا منتف في الواقع بل المنتفي في الواقع هو
قيام زيد في نفس الامر وليس ذلك مطلقا بالنسبة الى قيام زيد في الظن فان المطلق بالنسبة اليه هو
قيام زيد ماخوذا بحيث يمكن تقييده بنفس الامر او الظن وغيرهما وذلك متحقق في الواقع في ضمن تحقق
المقيد فيه اعني قيام زيد في ظنك فان قيامه في ظنك متحقق في الواقع فتحقق قيامه مطلقا في ضمنه
واجاب عنه بعض المدققين بان مفاد القضية الحملية سواء كانت مطلقة او مقيدة هو ثبوت الشيء
للشيء في نفس الامر لا مطلق الثبوت والا لم تكن كاذبة على تقدير سلب الثبوت فيها ضرورة ان سلب
الثبوت المقيد لا يستلزم سلب الثبوت المطلق فلو فرضنا عدم تحقق الثبوت في نفس الامر لزم عدم تحققه
مع القيد لا استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد مثلا قولنا النهار موجود وقت طلوع الشمس
يدل على وجود النهار في نفس الامر وقت طلوع الشمس فلو لم يتحقق وجود النهار في نفس الامر

لم يتحقق مع القيد ايضا نعم القضية المقيدة بما هو حكاية عن نفس الامر نحو زيد قائم في ظني لكونها
حكاية عما هو حكاية عنها يدل على ثبوت الشيء في نفس الامر بحسب الحكاية عنها فلا يلزم من انتفاء الثبوت
في الواقع انتفاؤه بحسب الحكاية لكن لا يخفى ان هذا القيد لا يصلح ان يصير مقدم الشرطية فما قال
ان انتفاء ثبوت الثاني بحسب نفس الامر لا يستلزم انتفاء ثبوته على التقدير فهو اذا كانت القضية شرطية
وما ذكره من النظير خارج عن البحث وتشنع عليه كل من نظر في كلامه بان مفاد القضية هو الحكم بالثبوت
مطلقا سواء كان في الواقع او الظن والاعتقاد والفرض ضرورة ان الحكاية كما تصح عن عالم
الواقع كذلك تصح عن عالم الفرض والتقدير ايضا وظاهر ان القضية الحاكية عن عالم التقدير كلام
تام محتمل للصدق والكذب ضرورة انه ليس بانشاء ومناط صدق القضية على مطابقتها لما حكيت
عنه لا على مطابقتها للواقع مع انه قد سلم ان القضية المقيدة بالظن ليست حكاية عن الواقع بل عما
هو مظنون وهو صادق مع وجود القيام في نفس الامر فلا بد من صدق المطلق الذي قيد بالظن
فقد تحقق قضية مطلقة غير حاكية عن الواقع فثبت ان القضية المطلقة لا يجب ان يكون حكاية عن
الواقع فقط كما توهم الثاني ان المقدم المحال قد يستلزم النقيضين كما ان تركب الجسم من الاجزاء التي
لا تتجزى يستلزم عدم انقسامها وانقسامها فيصدق شرطيتان تالي احدهما مناقض لتالي الآخر
فلو كان الجزء هو التالي والشرط قيد المسند فيه لزم اجتماع النقيضين واما اذا كان الحكم بين الشرط
والجزاء فلا يلزم اصلا لان نقيض الاتصال رفعه وسلبه لا وجود اتصال آخر وان كان تالي احدهما
مناقضا لتالي الاخرى واورد عليه بوجهين الاول ان المقدم قيد للثبوت في التالي الموجب وللسلب
في التالي السالب والايجاب والسلب المقيدان ليسا نقيضين لان نقيض المقيد رفعه لا مقيد آخر واجيب
بان السلب المقيد اخص من سلب المقيد فانه نحو من انحاء سلب المقيد فلزم ما الزم الثاني ان الايجاب
والسلب المقيدين بقيد واحد انما يكونان متناقضين لو قيد بقيد ممكن واقعي واما اذا قيد بقيد غير
واقعي محال فلا نسلم انهما متناقضان اذ غاية ما يلزم اجتماعهما على تقدير فرضي ولا استحالة فيه واجيب
عنه بان مطابقة القضيتين المتناقضتين لما حكتا عنه محال كما يشهد به البداهة العقلية هكذا وقع في القيل
والقال ودار الجواب والسؤال والتحقيق ما افاده بعض الاكابر قدس سره انا نعلم بالضرورة ان اللزوم
بين الاشياء متحقق في نفس الامر فاذا اريد الحكاية عن هذا اللزوم ليعقد نسبة بين تحقق الملزوم واللازم ويحكي

بهاعن اللزوم وهذه النسبة مخالفة للنسبة الحملية وكذا المحكي عنهما فما متخالفان وانكاره مكابرة
محضة فبان ان الحق ما ذهب اليه المنطقيون وان ما ذهب اليه اهل العربية ان لم يكن له تاويل فمردود
ولذا قال السيد المحقق قدس سره في بعض تصانيفه ان ما ذهب اليه الميزانيون لا يخالف ما ذهب اليه
اهل العربية فان النحويين قد صرحوا ان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني وفيه اشارة
الى ان المقصود وهو الارتباط بين الشرط والجزاء نعم كلام السكاكي يدل على ان الحكم في الجزاء او
الشرط قيد للمسند فيه وهو كلام ظاهري ماول قوله فالموضوع ان كان جزئيا لم ينقل علما لم يشمل هذا
عالم وانا قائم واشالهما ولان العلم لا يكون الا لفظا ظاهرا فلو قال علما لفهم حصر القضية الشخصية في
الملفوظة قوله لانها ان كان الحكم على نفس الحقيقة المراد من نفس الحقيقة اعم من ان يكون من حيث هي هي
او من حيث العموم فيدخل المهملة القدمائية في الطبعية والتفصيل ان المهية قد توخذ لا بشرط شيء من
دون امر زايد عليها فهي حاملة لاحكام العموم والخصوص جميعا وقد توخذ من حيث العموم والاطلاق
لا بان يجعل العموم والاطلاق قيدا لها والا كانت مقيدة بالاطلاق لا مطلقة بل بان يلاحظ معها
العموم والاطلاق فيستحيل ان توجد بوجود الاشخاص ضرورة ان العموم ينافي الخصوص والاطلاق
التقييد فالمهية بالاعتبار الاول موضوع المهملة القدمائية وبالاعتبار الثاني موضوع الطبعية
وقد يعبر عنها بالمهية من حيث الاطلاق وبشرط الوحدة الذهنية ومن حيث العموم وهذه عنوانات
والمعنون واحد والاول موجود في الخارج والذهن والثاني لا يوجد الا في الذهن فاذا وجد
فرد من افراد المهية في الخارج وجدت مطلق المهية بعين وجوده في الخارج واما الطبعية المطلقة
فلا توجد بوجوده اصلا نعم يصح انتزاع الطبعية المطلقة عن الفرد فوجود الفرد مصحح لانتزاع الطبعية
قال بعض المدققين المطلق يوخذ على وجهين الاول ان يوخذ من حيث هو ولا يلاحظ معه الاطلاق
وح يصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها ذاتا ووجودا وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد و
ينتفي بانتفائه وهو موضوع القضية المهملة اذ موجبتها يصدق بصدق الموجبة وسالبتها يصدق
بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يوخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق وح لا يصح
اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا
ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد وهو موضوع القضية الطبعية واورد عليه الناظرون في

كلامه بوجهين الاول ان موضوع الطبيعية المهملة من حيث الاطلاق وبهذه المرتبة لا وجود لها في
الخارج اصلا فكيف تحقق تحقق فردو الا لكانت الطبيعية قضية خارجية الثاني ان الطبيعية لو كانت
موجودة بوجود فرد لكانت منتفية ايضا بانتفاء فرد وان اريد بالانتفاء الانتفاء رأسا فموضوع المهملة
ايضا كذلك لانه لا ينتفي رأسا الا بانتفاء جميع الافراد ولعل غرضه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع
الذهن عنه الطبيعية ويصفها بالاطلاق واما موضوع المهملة فهو موجود بعين وجود الفرد فلما جعل
موضوع المهملة بعين وجود الفرد انتفى بانتفائه لانه ارتفاع لنحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعية
فان انتفاء الفرد ليس ارتفاعا لنحو وجوده فهو لا ينتفي الا اذا لم يكن له منشأ انتزاع اصلا فهو لا ينتفي
الا بانتفاء جميع الافراد فتامل **قوله** ان كان الحكم على افراد هذا نص على ان الحكم في المحصورة على الافراد
ويمكن ان يقال المراد بالحكم على الافراد الحكم على الطبيعية من حيث الانطباق على الافراد وتفصيل
المقام ان جماعة من المحققين ذهبوا الى ان الحكم في المحصورة على نفس الحقيقة من حيث انطباقها
على الافراد وذلك لان الحقيقة حاصلة في الذهن بالذات فهي معلومة بالذات ومحكومة عليها بالذات
والافراد معلومة بواسطة معلومية الحقيقة فلا تكون محكومة عليها الا بالعرض واورد عليه بوجوه الاول
انه لو كان الحكم على نفس الحقيقة يلزم كون الحقيقة موجودة فان المحكوم عليه هو المثبت له ولا ريب ان الايجاب
يقتضي وجود المثبت له وهو المحكوم عليه والمحكوم عليه هي الطبيعية فيلزم استدعاء الموجبة وجود الحقيقة
فلا تكون صادقة بدون وجودها مع انها قد تكون عدمية كما في معدولة الموضوع او سلبية كما في
سالبة الموضوع فالحق ان الافراد محكومة عليها حقيقة وان كانت معلومة بالوجه واجيب بان مفاد
الايجاب مطلقا هو الثبوت مطلقا وكل حكم ثابت للافراد ثابت للطبيعية في الجملة وبالجملة فرق بين
المحكوم عليه بالذات والمثبت له بالذات ولا يلزم ان يكون المحكوم عليه هو المثبت له فان الاول
فرع الحصول دون الثاني فالطبيعية محكوم عليها بالذات والمثبت لها بالعرض والافراد مثبت لها
بالذات ومحكوم عليها بالعرض ولو سلم فالايجاب لا يقتضي ان يكون المثبت له بالذات موجودا بالذات
بل قد يكون المثبت له موجودا بوجود منشأ انتزاعه والطبيعية العدمية او السلبية موجودة بوجود المنتمي
الثاني ان الافراد ملتفت اليها بالذات وان لم تكن متصورة بالذات فان في علم الشيء بالوجه الوجه متصور
بالذات وملتفت اليه بالعرض وذو الوجه متصور بالعرض وملتفت اليه بالذات ولا يشترط الحصول الا لل

للحكم بل لا التفات بالذات كاف له سواء كان الحصول بالذات او بالعرض فان قلت في علم الشيء
بالوجه الحاصل في الذهن بالذات هو الوجه وهو الملتفت اليه بالذات ايضا لكن على وجه يصلح
للانطباق على ذي الوجه والشيء معلوم وحاصل وملتفت اليه بالعرض وما اشتهر ان ذا الوجه ملتفت اليه
بالذات معناه ان الوجه ملتفت اليه من حيث الاتحاد مع ذي الوجه قلت هذا مخالف للضرورة الفطرية
بل الظاهر ان الملتفت اليه بالذات هو ذو الوجه والقول به عسى ان يكون مكابرة الثالث انه يلزم ان لا
يصح الحكم على الافراد اصلا مع ان في بعض القضايا يحكم بالثبوت بالذات على الافراد والطبيعة لا
تصلح لكونها مثبتا لها بالذات في تلك القضايا الرابع ان الوصفين قد تنافيا فيان نحو كل نائم مستيقظ
فكيف يصح الحكم بثبوت المحمول المنافي لحقيقة الموضوع لها والتزام ذلك بعيد كيف ووصف الموضوع
ليس متحدا مع الاشخاص حين ثبوت وصف المحمول فالحق ان المحكوم عليه بالذات هي الافراد كيف
ولا يثبت المحمول لعنوان الموضوع في كثير من المواضع ولا يجب الحصول بالذات للحكم بالذات بل يكفي
الحصول بالعرض كما لا يخفى على من له فهم سليم **قوله** وان لم يبين فسمى القضية مهملة عند المتاخرين وهي
ملازمة للجزئية واما مهملة القدماء فلا تلازم الجزئية اصلا لان الحكم الصادق على الطبيعة من حيث هي
يجوز ان يصدق عليها بصدق الحكم على الطبيعة بشرط الوحدة الذهنية فيصدق المهملة بصدق الطبيعية
فان قلت المهملة تستلزم الجزئية اعم من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعني الانواع
والاشخاص او الافراد الاعتبارية التي خصوصيتها بحسب الاعتبار فقط قلت على تقدير تعميم الافراد ايضا
انما يثبت ملازمة المهملة للجزئية لو ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هي هي احكام سوى احكام الافراد
سواء كانت حقيقية او اعتبارية وكلما تثبت لها فانما تثبت في ضمن الافراد مع ان بعض الاحكام الثابتة
للطبيعة لا تسرى الى الافراد اصلا كقولنا الانسان موضوع المهملة وغاية ما يمكن ان يقال ان التلازم
مخصوص بالقضايا المتعارفة اي القضايا التي تفيد ان ما هو فرد الموضوع فرد المحمول **قوله** المحصورات
اربع لان الحكم فيها اما بالايجاب او بالسلب وعلى التقديرين اما على كل الافراد او على بعضها فان حكم
بالايجاب على كل الافراد فموجبة كلية وان حكم بالايجاب على بعضها فموجبة جزئية وان حكم بالسلب على
كلها فسالبة كلية وان حكم بالسلب على بعضها فسالبة جزئية **قوله** وسور الموجبة الكلية كل ولام الاستغراق
وقال بعضهم ان اسماء العدد نحو الاثنين والثلثة ايضا من الاسوار واعترض عليه بعض المدققين بان المعتبر

في المحصورات الكل والبعض الافراديان دون المجموعيين ولو كان الامر كما ذكر لكان قولنا سبعون رجلا
حاملون لهذا الحجر منافيا لقولنا كل رجل منهم ليس حاملا لهذا الحجر مع انه ليس منافيا له واجيب عنه بان
الكل والبعض كما انهما يستعملان تارة بمعنى المجموعي وتارة بمعنى الافرادي كذلك الاعداد فانها تستعمل
استعمالين ايضا فقد تستعمل بمعنى المجموع من حيث هو كذلك وقد تستعمل بمعنى الكل الافرادي وعده من
السور اذا استعمل بهذا الاستعمال وفيه نظر اذ العدد عبارة عن الكثرة مع الهيأة الصورية او عنها
من حيث انها معروضة للهيأة الصورية وعلى التقديرين يكون العدد عبارة عن المجموع فلا معنى لاستعماله
بمعنى الكل الافرادي فان قلت قولنا جاءني سبعون رجلا بمعنى جاءني كل واحد واحد من السبعين
فهو في هذا المثال بمعنى الكل الافرادي قلت ليس لفظ سبعون في هذا المثال بمعنى الكل الافرادي لا المجموعي
بل الكل الافرادي والمجموعي قد يختلفان في الحكم كما في قولنا سبعون رجلا حاملون لهذا الحجر وقد يتحدان
فيه كما في هذا المثال فان ثبوت المجيء للمجموع انما هو من جهة ثبوته لكل واحد واحد فهما متلازمان صدقا
في هذا المثال لان لفظ سبعون في هذا المثال ليس بمعنى الكل المجموعي **قوله** ووقوع النكرة تحت النفي
لان نفي الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وهذا من قبيل التعميم بعد التخصيص **قوله** وسور السالبة
الجزئية اعلم انهم قالوا سور السالبة الجزئية ليس كل وليس بعض وبعض ليس والمص العلامة قدس سره
ترك الاول لانه يدل على السلب الجزئي بالالتزام اذ مفهومه الصريح رفع الايجاب الكلي وهو يمكن
برفع الاثبات عن كل واحد وبرفع الاثبات عن البعض فرفع الاثبات عن البعض متحقق على كلا التقديرين
فهو دال عليه بالالتزام وانما جعلوه سورا للسلب الجزئي نظرا الى ان السلب الجزئي لازم منه قطعا
واما ليس بعض وبعض ليس فهما يدلان على سلب الحكم عن البعض بالمطابقة وعلى سلب الحكم عن كل واحد
بالالتزام ضرورة ان رفع الايجاب عن البعض لا يتحقق بدون رفع اثبات كل واحد لا يقال ليس بعض
يدل صريحا على رفع الايجاب الجزئي كما ان ليس كل يدل صريحا على رفع الايجاب الكلي لانا نقول هذا
اذا اعتبر سلبه بالقياس الى القضية التي بعده واما بالقياس الى محمولها فليس بعض مطابق للسلب
الجزئي واما ليس كل فعلى تقدير ان يعتبر سلبه بالقياس الى القضية مطابق لرفع الايجاب الكلي وعلى
تقدير ان يعتبر سلبه بالقياس الى محمولها مطابق للسلب الكلي هذا هو الفرق بين الاول والاخيرين واما الفرق
بين الاخيرين فهو ان ليس بعض قد يذكر للسلب الكلي اذا دخل حرف السلب على الموجبة الجزئية والآخر

للايجاب حصلا الا ان شان حرف السلب رفع ما بعده فيمتنع الايجاب بعض ليس لا يذكر للسلب الكلي لوضع البعض اولا وحرف السلب اذا توسط تقتضي رفع ما يتأخر عنه عما يتقدمه وهو البعض فلا يكون الا سلبا عنه وقد يذكر للايجاب اذا جعل جزءا من مفهوم المحمول كذا في شرح المطالع واعلم ان السور قد يذكر في جانب المحمول فيسمى القضية منحرفة لانحرافها عن وضعها الطبعي فان من حق السور ان يورد على الموضوع ليظهر كلية افراده وبعضيتها بخلاف المحمول فانه مفهوم الشئ فلا يقبل الكلية والجزئية وتفصيل هذا المقام مع قلة الجدوى مذكور في شرح المطالع وغيره **قوله** ففي الفارسية لفظ هر سور الموجبة الكلية وكل لفظ هيچ للسلب الكلي لفظ هيچ وبرخي هست للايجاب الجزئي وبرخي نيست للسلب الجزئي كذا في شرح المطالع **قوله** قد جرت عادتهم بانهم يعبرون عن الموضوع بج وعن المحمول بب قيل انما اختاروا هذين الحرفين لان اول حرف الهجاء وهو الالف لكونه ساكنا لا يتلفظ به فاختاروا الباء ولما كانت التاء والثاء متشابهة للباء في الخط تركوهما والالم تميز الموضوع عن المحمول في الخط واختاروا الجيم لتميزه عنه في الخط وعكسوا الترتيب لئلا يتوهم ان المراد بها انفسها **قوله** يقولون كل ج ب فهٰهنا امور الاول لفظ كل والثاني ج والثالث ب الرابع ثبوت ب لج فلنحقق هذه الامور في مباحث فنقول المبحث الاول ان الكل يطلق على ثلثة معان الاول الكل الافرادي اي كل واحد واحد الثاني الكل المجموعي اي الكل من حيث هو كل الثالث الكلي وهو ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه والفرق بين المفهومات الثلثة انه يصدق على الاول انه شخص واحد بخلاف الثاني والثالث اذ الثاني مجموع الاشخاص والثالث ليس بشخص اصلا وعلى الثاني انه يمكن من حمل الف من مثلا ولا يصدق على الباقيين وعلى الثالث انه لا يخلو عن احد الكليات الخمس وايضا الثالث جزء للاول والاول للثاني والمغايرة بين الكل والجزء ظاهر وايضا الثالث ينقسم الى الجزئيات والثاني الى الاجزاء والجزئيات غير الاجزاء اذا عرفت هذا فاعلم ان المعتبر في القياسات والعلوم هو المعنى الاول اذ لو كان المعتبر احد المعنيين الاخيرين يلزم ان لا ينتج الشكل الاول فضلا عن سائر الاشكال اذ على تقدير اعتبار احد المعنيين الاخيرين لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر كما هو مشروح في شرح المطالع اما الثاني فالقضية المشتملة عليه شخصية عند البعض ضرورة ان مجموع الاشخاص لا يحتمل التعدد ومهملة عند البعض زعما منهم ان لفظ كل عنوان الموضوع و

وليس بسور ولعل الحق ما قيل انه ان كان ما يضاف اليه لفظ كل مرا شخصيا فالقضية شخصية نحو كل زيد حسن
وان كان كليا فمهملة وما يشتمل على الثالث فطبعية لان الموضوع من حيث اعتبار الكلية موضوع
للقضية الطبعية. المبحث الثاني انا لا نعني بج ما حقيقته ج ولا ما صفته ج بل اعم منهما وهو ما صدق عليه
ج لان تفسير القضية لا بد ان يكون عاما منطبقا على جميع القضايا المستعملة في العلوم ليكون احكاما
قوانين كلية فلو كان المراد ما حقيقته ج لا يتناول ما صفته ج ولو كان المراد ما صفته ج لا يتناول ما
حقيقته ج فالمراد اعم منهما وهو ما صدق عليه ج سواء كان ذلك الصدق ذاتيا كصدق الانسان
على افراده او عرضيا كصدق الكاتب على افراده وسواء كانت تلك الافراد حقيقية والمراد بها ما
تكون خصوصيتها من غير اعتبار المعتبر نوعية كانت تلك الافراد او شخصية فيدخل فيها الحصص بالنسبة
الى المعاني المصدرية فانها انما تتخصص وتحصل بها او اعتبارية وهي التي تكون خصوصيتها بمجرد الاعتبار
كالحيوان الجنس والانسان النوع فانه اخص من مطلق الحيوان والانسان. المبحث الثالث ان
الفارابي اعتبر اتصاف الموضوع بالوصف العنواني بالامكان حتى يدخل في كل ابيض ما لا يكون
ابيض ازلا وابدا لكن يمكن اتصافه بالبياض واورد عليه بانه مخالف للعرف واللغة قال المحقق
الطوسي في شرح الاشارات انه مخالف للتحقيق ايضا فان النطفة يمكن ان يكون انسانا فلو دخل في كل
انسان لكذب كل انسان حيوان واورد عليه بانه مغالطة باشتراك الاسم فان الامكان قد يطلق
ويراد به الاستعداد والقوة وقد يطلق ويراد به الامكان العام الذاتي فان اراد بقوله النطفة يمكن
ان يكون انسانا الاستعداد والقوة فهو غير وارد على الفارابي اذ مراده الامكان العام وان اراد
به الامكان العام فصدق الانسان على النطفة غير مسلم وذهب الشيخ الى انه لا بد من اتصاف
الموضوع بالوصف العنواني بالفعل سواء كان ما يصدق عليه عنوان الموضوع موجودا في الخارج
او لا قال في الشفاء هذا الفعل ليس نعني لوجود في الاعيان فقط فربما لم يكن الموضوع متصفا بالعين
حيث هو موجود في الاعيان بل من حيث هو معقول بالفعل موصوف بالصفة على معنى ان العقل
يصفه بان وجوده بالفعل يكون كذا سواء وجد او لم يوجد فيكون قولك كل ابيض معناه كل واحد
مما يوصف عند العقل بان يجعل وجوده بالفعل انه ابيض دائما او في وقت اي وقت كان قال
في الاشارات اذا قلنا كل ج ب نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفا بج في

المبحث الثاني

المبحث الثالث

الفرض الذهني او في الوجود الخارجي وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق فذلك
الشيء موصوف بانه ب شيء والظاهر ان معنى الاتصاف بالفعل الاتصاف الذي يكون لذات الموضوع
بمفهومه باعتبار وجوده بالفعل ففي قولنا كل اسود كذا يدخل الحبشي موجودا كان او معدوما ولا يدخل
الرومي فالافراد التي تتصف في نفس الامر بعد فرض الوجود بالسواد مثلا سواء كانت موجودة في
نفس الامر او معدومة داخلة في كل اسود وما هو غير موصوف بالسواد دائما لكن يمكن له الاتصاف به
غير داخل فيه وان فرضه العقل متصفا به وبهذا ظهر ان ما قال شارح المطالع ان الفارابي اقتصر على
الامكان وحيث وجده الشيخ مخالفا للعرف زاد فيه قيد الفعل لا الفعل الوجود في الاعيان بل ما يعم
الفرض الذهني والوجود الخارجي فالذات الخالية عن العنوان يدخل في الموضوع اذا فرضه العقل
موصوفا به بالفعل مثلا اذا قلنا كل اسود كذا يدخل في الاسود كل ما هو اسود في الخارج وما لم يكن
اسود ويمكن ان يكون اذا فرضه العقل اسود بالفعل واما على راي الفارابي فدخوله في الموضوع لا
يتوقف على هذا الفرض ليس بشيء اذ مراد الشيخ من الفرض الذهني ليس فرض الاتصاف بل فرض وجود
الموضوع ولو كان مراده ما زعم لم يبق فرق بين المذهبين الا في اللفظ فكيف يكون مناطا لاختلاف
الاحكام كاشتراط فعلية الصغرى على راي الشيخ دون الفارابي وعدم انعكاس الممكنة وغيرها البحث

البحث الرابع

الرابع ان المراد بب مفهومه لا ذاته والا لزم انحصار القضايا في الضرورية ضرورة ان الموضوع
والمحمول متحدان فلا تصدق الامكان الخاص اصلا ويجب ان يكون صادقا على الموضوع صدق
الكلي على جزئياته والا لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر لجواز ان يكون الحكم في الكبرى مختصا
بجزئيات موضوعها فلا يتعدى الى ما لا يكون من جزئياته البحث الخامس نعم قالوا ثبوت شيء لشيء

البحث الخامس

فرع ثبوت المثبت له واورد عليه بوجوه منها انه على هذا التقدير يكون ثبوت الوجود لموضوعه متوقفا على
وجود موضوعه فذانك الوجودان اما متحدان فيدور او متغايران فيوجد الشيء الواحد بوجودين بل
بوجودات غير متناهية وهو ايضا باطل ومنها ان ثبوت الذاتيات للذات لو كان فرع وجودها
لزم تقدم مرتبة العارض على مرتبة الجوهريات بل انسلاخ الشيء عن نفسه وذاتياته ومنها النقض
بالصفات السابقة على الوجود كالامكان ونحوه ولصعوبة الاجابة عن هذه الايرادات انكر المحقق
الدواني وغيره من المحققين الفرعية وتشبثوا بالاستلزام وانت تعلم ان الشبهة الثالثة باقية بحالها

كما لا يخفى وبعضهم قالوا ثبوت الشئ للشئ فرع التقرر السابق على الوجود ومستلزم للوجود وفيه ان
الكلام جار في التقرر ايضا لافتقاره على تقدير الفرعية الى التقرر الآخر فان قيل سنخ طباع الربط
الايجابي يستدعي الفرعية بالقياس الى التقرر لكنه قد يتخلف بالقياس الى خصوص حاشيتي الحمل فيقال
فلا حاجة الى هذا التكلف لجريانه في فرعية الوجود ايضا وتحقيق الكلام في هذا الكلام بحيث يميط عنه
غواشي الاوهام ان قولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له يحتمل معنيين الاول ان ثبوت شئ
لشئ في الذهن اعني في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له في الواقع في اي ظرف كان والثاني
ان ثبوت شئ لشئ في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع والمعنى الاول يحتمل معنيين الاول
ان الحكاية بثبوت شئ لشئ يتوقف صدقها على وجود المثبت له في الواقع الثاني ان صدق الحكاية
بثبوت شئ لشئ يتوقف بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له في الواقع فان اريد المعنى الاول
من هذين المعنيين فهو حق اذ لا ريب في ان الحكاية بثبوت شئ لشئ ولو بثبوت الوجود للشئ او بثبوت
ذاتياته له او بثبوت صفة اخرى له لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا في الواقع اذ لا يمكن
ان يصدق الحكاية بثبوت شئ لما هو معدوم محض وهذا بديهي ولا يلزم من ذلك تقدم الوجود على
الوجود ولا تقدمه على الذاتيات او تقدمه على نفس ذلك الشئ اذ الحكاية بثبوت الشئ للشئ انما يمكن
اذا كان ذلك الشئ موجودا وكذا الحكاية بثبوت ذاتي الشئ له وثبوته لنفسه فان الموجبات باسرها
كاذبة حين ارتفاع الموضوع والسر في ذلك ان الحكاية فرع المحكي عنه والمحكي عنه وهو المثبت له
اما نفس ذاته المتقررة او من حيث انضمام وصف الى نفس ذاته المتقررة او بحيثية اخرى لاحقة للذات
المتقررة وان اريد المعنى الثاني من هذين المعنيين فلا يحكم بصحته على الاطلاق اذ ليس كل حكاية متوقفة
بحسب مصداقها على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتي للذات او ثبوت الوجود بها
ليست متوقفة بحسب المصداق على وجودها اذ ليست حيوانية الحيوان فرعا على وجودها اذ ليس في
مثل هذا الحمل تعدد بحسب المصداق حتى يكون هناك شئ ثابت وشئ مثبت له بل هناك شئ واحد
هو نفس الذات ثم العقل يحلله في ملاحظته الى ثابت ومثبت له بل انما يحكم بصحته فيما يكون المحمول صفة
منضمة الى الموضوع او يكون صفة انتزاعية منتزعة عن موصوفها بعد تحققه واما فيما وراء ذلك فلا
واما المعنى الثاني من المعنيين الاولين فصحيح اذ لا شك في ان ثبوت شئ لشئ لا انضمامه اليه في الواقع

فرع تحقق المثبت له ولا ينتقض بثبوت الوجود والذاتيات للشئ اذ ليس ههناك ثبوت شئ لشئ في
الواقع بل ههناك نفس الذات فالحق احق بالاتباع ان الحكاية بثبوت شئ لشئ فرع فعلية المثبت
له اي نفس ذاته المتقررة وهذا هو المعنى لقولهم ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له وليس غرضهم به
هذا المعنى المصدري الانتزاعي بل ارادوا به مصداقه اعني نفس ذات المثبت له هكذا ينبغي ان يفهم
هذا المقام والتوفيق من الله العلام **قوله** ومقصودهم من ذلك الايجاز الخ قال الفاضل اللاهوري
في حواشيه على شرح الشمسية الاشهر التلفظ بهما بسيطا كما تقتضيه الكتابة وهو الحق لان الاختصار حاصل
به واما التلفظ باسمها اعني الجيم والباء فهو تلفظ باسمين ثلاثيين فيشاركهما سائر الاسماء الثلاثية فانه
اذا تلفظ باسمها يفهم منهما الحرفان المخصوصان كما في قولنا كل انسان حيوان يفهم منه مدلول طرفيه
فلا يكون التعبير دالا على الشمول لجميع القضايا بخلاف ما اذا تلفظ ببسيطين فانه لا معنى لهما اصلا
فيعلم انه يعبر بهما عن الموضوع والمحمول وقال بعض المشاهير الاشهر التلفظ بهما اسماء كما في المقطعات
القرآنية ويدل على ذلك انهم يعبرون عن الوصف العنواني للموضوع بالجيم والجيمية والمحمول بالباء
والبائية وبالجملة اذا ارادوا التعبير عن الموجبة الكلية مثلا اجراء للاحكام جردوها عن المواد دفعا
لتوهم الانحصار وقالوا كل ج ب وقد حاكم البعض بان دعوى الاشهرية من الجانبين بلا بينة
والكتابة وان كانت قرينة على التلفظ بسيطا كما قال ابن الحاجب الاصل في كل كلمة ان تكتب
بصورة لفظها ولذا يكتب صورة البسيط عند التركيب كما في جعفر لكن لا يبعد ان يصطلح على كتابة
حرف واحد من الحروف المركبة منها لفظ الجيم والباء كما اصطلح صاحب القاموس على كتابة الدال كناية
عن بلدة والتاء كناية عن قرية طلبا للاختصار في الكتابة وكما يكتب في المقطعات القرآنية صور
البسائط لغرض من الاغراض والاختصار ايضا ليس قرينة قطعية على التلفظ بالبسيط وان كان كمال
الاختصار فيه لان كون مطمح نظرهم الاختصار بالنسبة الى لسانهم اليونانية التي هي اطول الالسنة
ليس بمستبعد وما قال الفاضل المذكور انه اذا تلفظ باسمها يفهم منه الحرفان المخصوصان فلا يكون
التعبير دالا على الشمول بخلاف ما اذا تلفظ ببسيطين فانه لا معنى لهما ليس بشئ لانه كما يفهم عند التلفظ
باسمها ثبوت احد الطرفين للآخر كذلك يفهم عند التلفظ ببسيطين هذا الثبوت ايضا غاية الامر انه يكون
من جنس الحروف والاصوات قد يتلفظ بها انفسها كما في زيد ثلاثي وقد يتلفظ باسمها كما في هذا

الاسم ثلاثی والظاہر با قال بعض المتاخرین ان الاختصار الاتم انما ہو فی التلفظ بسیطا والمقصود
ہو الاختصار بالنسبۃ الی اللغۃ العربیۃ لان المنطق لما نقل من الیونانیۃ الی العربیۃ ترک الیونانیۃ
راسا وبقی العربیۃ فالمقصود الاختصار بالنسبۃ الی العربیۃ وایضا حصول الاختصار بالنسبۃ
الی اللسانین اولی من الاختصار بالنسبۃ الی لغۃ واحدۃ فالانسب ان یعبر باسم بسیط ودفع
توہم الانحصار انما ہو فی البسیط اذ ہو لیس بموضوع للمعانی اصلا بخلاف المرکب والقیاس علی
المقطعات القرانیۃ قیاس مع الفارق لانہا من المتشابہات فالتعبیر باللفظ المرکب فیہا الغرض
یعجز عن ادراکہ السنۃ البشریۃ بخلاف ما نحن فیہ فان الغرض ہہنا واضح وہو التعمیم وعدم الانحصار
والاختصار الاتم وتعبیر الوصف العنوانی بالجیم والجیمۃ والباء والبائیۃ لا یدل علی التلفظ بہما مرکبا
فان الیاء والتاء المصدریتان لا یلحق بہما الا عند جعلہما معنی مصدریا بخلاف التلفظ بہما فان
المقصود منہ کمال الاختصار دون التعبیر بالوصف العنوانی وہذا ہو مرضی المصنف العلامۃ قدس
سرہ ایضا حیث قال فی شرح میزان المنطق التلفظ بہما بسیطا ارجح وعلیہ قراءۃ علماء عصرنا قولہ
الحمل فی اصطلاحہم یعنی ان الحمل الایجابی بین شیئین یستدعی اتحاد الموضوع والمحمول ہویۃ
ووجودا لیصح الحمل فان المتغائرین تشخصا ووجودا متباینان لا یحمل احدہما علی الاخر وتغائرہما
مفہوما ولو بالاعتبار کما فی بعض صور الحمل الاولی لیکون الحمل مفیدا اذ لا فائدۃ فی قولنا الانسان
انسان وتحقیقہ ان مصحح صدق الحمل ومعیارہ اتحاد الموضوع والمحمول ہویۃ ووجودا فی حاق
الواقع مع قطع النظر عن تعمل الذہن واختراع العقل وتغائرہما بحیث اذا لاحظہما العقل
میز بینہما وقضی بان ہذا غیر ذلک فالجسم اذ وجد فی الخارج اسود فالجسم والاسود موجودان
بوجود واحد فی الاعیان ثم الذہن اذا تخیل ان الجسم غیر الاسود اذ الاسود ما یعبر عنہ بالفارسیۃ
بسیاہ والجسم ہو جوہر قابل للابعاد الثلثۃ فیقضی بالتغائر مفہوما فیتحقق مناط الحمل وبہذا ظہر
سقوط ما قد یظن ان الوجود ہو نفس صیرورۃ الذات فی ظرف ما وہو مفہوم واحد انما یختلف بالتوصیف
او الاضافۃ فحین تغائر المفہومین کیف لا یختلف الوجود بالاضافۃ الیہما وذلک لان تغائر المفہومین
انما ہو فی الذہن وہما متغائران بالوجود فیہ ایضا واما فی الاعیان فلا تغائر اصلا بل فیہما امر
یحللہ العقل الی امرین لا یقال فعلی ہذا یخرج حمل الاشتقاق من تعریف الحمل لانا نقول اطلاق الحمل

عليه لضرب من التوسع ومن ههنا يظهر ان الحمل ليس حلول احد الامرين في الآخر او حلولهما في ثالث بل ان المحمول المواطاتي لا يحل في موضوعه والا لصح ان يحل عليه بواسطة في وهو كما ترى ثم الاتحاد المأخوذ في تعريف الحمل اعم من ان يكون اتحاداً بالذات كما في الحمل الاولي وحمل النوع على الشخص وحمل الاجناس والفصول على ما هي اجناس وفصول له او اتحاداً بالعرض كما في حمل العرضيات وأورد اولاً بان حمل النوع على الجنس والجنس على الفصل وبالعكس حمل العرضيات مع كون الاتحاد في الوجود بالذات فعلم ان الاتحاد بالذات وجوداً لا يختص بالذاتيات واجيب بان الاحكام تختلف باختلاف الحيثيات فوجود النوع اذا انتسب اليه فهو للجنس والفصل بالذات واذا انتسب الى الجنس فهو للنوع والفصل بالعرض واذا انتسب الى الفصل فهو للنوع والجنس بالعرض وفيه ان الجنس والفصل والنوع متحدة ذاتاً ووجوداً فههنا ذات واحدة موجودة بوجود واحد هي بعينه النوع وبعينه الجنس وبعينه الفصل فوجود كل منها وجود الآخر بالذات وثانياً بان الاتحاد بالعرض لو كان موجباً للحمل لصح حمل المبادي على معروضاتها كما يصح حمل المشتقات والجواب ان الحمل بالعرض عبارة عن علاقة خاصة ينسب بها وجود احدهما الى الآخر وليس مداره على الانضمام او الانتزاع والظاهر ان تلك العلاقة متحققة في المشتقات دون المبادي نعم معيار هذه العلاقة في المشتقات قيام مباديها وليس قيام المبادي عبارة عن الاتحاد فافهم واعلم ان الحمل على ثلثة اضرب الاول حمل الشيء على نفسه ولا انحاء الاول ان لا تتعدد الشيء ولا الالتفات اليه والثاني ان تتعدد الالتفات لكن لا يكون تكثره قيداً لواحد من الطرفين لشأن ان يكون قيداً لكليهما او لاحدهما الرابع ان يعتبر الشيء باعتبارين حتى يغاير المحمول موضوعه بالاعتبار والاخيران صحيحان اذ النسبة بما هي نسبة لا تتحقق الا بين شيئين والاثنينية لا تتحقق الا في الاخيرين لا يقال ان اريد ان النسبة مطلقا سواء كانت نسبة العينية او غيرها تستدعي تغاير الطرفين فمسلم وان اريد ان كل نسبة ورا نسبة العينية تستدعيه فمسلم الا انه لا يدل على المطلوب لجواز ان لا يكون النسبة فيما نحن فيه مستدعية له لانا نقول الضرورة قاضية بان النسبة مطلقا تستدعي تعدد حاشيته والظاهر ان النحو الثاني لا تعدد فيه اصلاً ومنع ذلك مكابرة ثم ان الاول من الاخيرين غير مفيد واما الثاني فهو مفيد بل قد يكون نظرياً ايضاً كما يقولون الوجود هو الماهية الضرب الثاني الحمل الذاتي وهو حمل ذاتيات الشيء على ذاته كحمل الحيوان على الانسان وهو كثيراً ما يكون نظرياً اذ حقائق الاشيا

خفية فی الاکثر فما شاع ان ثبوت الذاتیات للذات یکون بیناً لثبوت فاسد الثالث الحمل الشائع المتعارف وهو یفید ان الموضوع فرد من المحمول وان ما هو فرد لاحدهما فرد الاخر وتقسیم بحسب کون المحمول ذاتیا للموضوع او عرضیا له الی الحمل بالذات والحمل بالعرض ثم ان فی الحمل المتعارف قد یکون الموضوع فردا حقیقیا للمحمول وهو ما یکون اخص بحسب الصدق کالانسان بالنسبة الی الحیوان وقد یکون فردا اعتباریا وهو ما یکون اخصیة بحسب الاعتبار کمفهوم الوجود المطلق بالنسبة الی نفسه وکذلک الممکن العام والکلی وما یشبهها فهذه المفهومات لکونها متکرر النوع تحمل علی نفسها حملا شائعا ایضا کما انها تحمل علی نفسها حملا اولیا وبعض من المفهومات لا تحمل علی نفسها حملا شائعا بل تحمل علیها نقائضها بذلک الحمل کالجزئی واللامفهوم فان الجزئی لا یحمل علی نفسه بالحمل الشائع بل یصدق علیه نقیضه بذلک الحمل لکون مفهوم الجزئی مما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین وکذا اللامفهوم لا یصدق علی نفسه صدقا شائعا بل یحمل علیه نقیضه بذلک الحمل اعنی المفهوم قال بعض المدققین المفهوم ان کان مبدء الاشتقاق فیه متکرر النوع فهو من قبیل الاول لان عروض الشیٔ للشیٔ یستلزم عروضه للمشتق منه من حیث انه مشتق منه وعروض مبدء الاشتقاق لشیٔ یستلزم حمل مشتقه علی ذلک الشیٔ والا فهو من قبیل الثانی لانه اذا لم یکن من هذا القبیل فیحمل علی نفسه ولا شک ان حمل الشیٔ علی نفسه یستلزم لعروض مبدء الاشتقاق لنفسه فیکون متکرر النوع وهو خلاف المفروض ویرد علیه ما قیل ان الشیٔ عارضة للحرکة ولیست بعارضة للمتحرک وکذا المبدئیة للاشتقاق والمحمولیة علی المعروض بالاشتقاق عارضة لجمیع المبادی ولیست عارضة لمشتقاتها والمحمولیة بالمواطاة عارضة للمشتقات ولیست بعارضة للمبادی ومما ینبغی ان یعلم ان الفارابی قسم الحمل علی اربعة اقسام حمل الکلی علی الجزئی وحمل الکلی علی الکلی وحمل الجزئی علی الکلی وحمل الجزئی علی الجزئی وقال السید المحقق فی حاشیة شرح المطالع وغیره من کتبه ان کون الجزئی محمولا علی شیٔ حملا ایجابیا انما هو بحسب الظاهر لان الجزئی الحقیقی من حیث هو جزئی حقیقی لا یحمل علی نفسه لعدم التغایر هویة ولا علی غیره لان الهویة المتاصلة لا یحمل علی غیره وقولنا هذا زید معناه ان هذا مسمی بزید او مدلول لهذا اللفظ او ذات شخصیة الی غیر ذلک من المفهومات الکلیة واورد علیه المحقق الدوانی بما محصله ان الهویة الواحدة فی الخارج کزید مثلا یمکن ان یوخذ مع وصف او مع وصفین متغائرین کالضاحک والکاتب فیحصل بسبب ذلک

مفهومان متغائران في الذهن وتحقيق مناط الحمل اي التغائر في ظرف والاتحاد في ظرف آخر وأجيب
عنه بان هذا انما يفيد مطلق الحمل لا الحمل المتعارف والكلام فيه ضرورة ان حمل الشئ على نفسه ضروري
لا يصح نفيه اصلا والتعبير بالعنوانين المختلفين لا يضر الحمل الاولى كما يقال الواجب هو الوجود وفيه
ان مفهوم هذا الكاتب متحد مع الانسان بالعرض مع التغائر في المفهوم كما ان مفهوم الكاتب
متحدة مع الانسان بالعرض مع التغائر في المفهوم فيكون مفهوم هذا الكاتب محمولا على زيد ولا
يكون الحمل الاولى لعدم الاتحاد في الحقيقة ولا يلزم كون مفهوم هذا الكاتب كليا لصدقه على هذا الماشي
وهذا الضاحك لان الكلية عبارة عن صدق المفهوم على جزئيات كثيرة وههنا ليس الاجزئي واحد
تتحد معه جزئيات كثيرة ولعل غرض السيد المحقق ان التشخص المتخاز انحياز اتاما يعني التشخص المتعين
في الخارج المعروض للعوارض الخارجية لا يحمل على شئ فتامل فيه وقد يستدل على صحة حمل الجزئي
على الجزئي بان الصور الحاصلة من زيد في اذهان طائفة الصور وه جزئيات والهوية الشخصية محمولة
عليها وقد عرفت ماله وما عليه فيما سبق فتذكر والصواب ان يقال لا ارتياب احد في صدق قولنا زيد
انسان فاما ان يكون عكسه المستوي صادقا ولا لا سبيل الى الثاني والاول يستلزم كون الجزئي
محمولا كما لا يخفى **قوله** ثم الحمل على قسمين قال صاحب الافق المبين نسبة المحمول الى الموضوع اما بوجود
في او توسيط ذو او له ويقال لها الحمل بالاشتقاق واما بقول على ويقال لها حمل المواطاة اي الاتحاد
بين الشيئين بهو هو وهو يفيد اعطاء الحد والاسم ويشبه ان يكون قول الحمل عليهما باشتراك الاسم
دون المعنى **قوله** فصل تقسيم آخر للحملية الخ هذا التقسيم للحملية باعتبار المحكي عنه وتفصيله ان القضية الحملية
على ثلثة اقسام الاول الخارجية والثاني الذهنية والثالث الحقيقية لان الحكم في القضية الحملية
الموجبة بثبوت المحمول للموضوع وفي الحملية السالبة بسلب المحمول عن الموضوع فان كان الحكم في الموجبة
بثبوت المحمول للموضوع بحسب الخارج وفي السالبة بسلب المحمول عن الموضوع بحسب الخارج
فالقضية خارجية كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب وان كان الحكم في الموجبة بثبوت المحمول
للموضوع بحسب الذهن وفي السالبة بسلب المحمول عن الموضوع بحسب ظرف الذهن فالقضية
ذهنية وان كان الحكم في الموجبة بثبوت المحمول للموضوع بحسب مطلق نفس الامر وفي السالبة
بسلب المحمول عن الموضوع بحسب مطلق نفس الامر فالقضية حقيقية كقولنا الاربعة زوج والاربعة

ليس بجزء وكل واحد من هذه الاقسام الثلثة على قسمين لانه ان كان الحكم باتحاد الموضوع والمحمول او سلبه بالفعل يسمى بتية وان كان الحكم باتحاد الموضوع والمحمول وسلبه عنه على تقدير انطباق الوصف العنواني على الذات على تقدير وجودها فالقضية غير بتية فاقسام القضايا ستة الاول الخارجية البتية والثاني الخارجية الغير البتية الثالث الذهنية البتية والرابع الذهنية الغير البتية الخامس الحقيقية البتية السادس الحقيقية الغير البتية والحاصل انه ان كانت الحكاية في القضية عن عالم نفس الامر والواقع فالقضية بتية وان كانت الحكاية عن خصوص الخارج فالقضية بتية خارجية وان كانت الحكاية عن خصوص ظرف الذهن فالقضية بتية ذهنية وان كانت الحكاية عن مطلق نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص ظرف الخارج والذهن فحقيقية بتية وان كانت الحكاية في القضية عن عالم الفرض والتقدير فالقضية غير بتية فان كانت الحكاية عن عالم التقدير بحسب الخارج بمعنى انه على تقدير انطباق الوصف العنواني على الافراد على تقدير وجودها في الخارج المحمول ثابت لها او مسلوب عنها فالقضية خارجية غير بتية وان كانت الحكاية عن عالم التقدير بحسب الذهن بمعنى انه على تقدير انطباق الوصف العنواني على الافراد على تقدير وجودها في الذهن المحمول ثابت لها او مسلوب عنها فالقضية ذهنية غير بتية وان كانت الحكاية عن عالم التقدير بحسب مطلق نفس الامر بمعنى انه على تقدير انطباق الوصف العنواني على الافراد على تقدير وجودها في مطلق نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن المحمول ثابت لها او مسلوب عنها فالقضية حقيقية غير بتية وهذا التقسيم لاستيعابه جميع المحتملات اولى من التقسيمات التي ذكروها في هذا المقام كما لا يخفى على من راجع الى اسفارهم وههنا مباحث الاول ان ثبوت المحمول للموضوع اعم من ان يكون خارجيا كما في الخارجية او ذهنيا كما في الذهنية او اعم منهما كما في الحقيقية فاذا كان الاتصاف خارجيا لزم وجود الموصوف في الخارج وان كان ذهنيا ففي الذهن لان مطلق الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرف الاتصاف ولا يستدعي ثبوت الصفة في ظرفه وذلك لان معنى كون الخارج او الذهن او نفس الامر ظرف الاتصاف ان يكون وجود الموصوف في ذلك الظرف مصححا لانتزاع الصفة عنه وظاهر ان هذا المعنى لا يستلزم تحقق الصفة فيه بل وجود الموصوف فقط بحيث يصح انتزاع الصفة عنه نعم الاتصاف الانضمامي يستدعي تحقق الحاشيتين في ظرف الاتصاف واما الانتزاعي فلا يستدعي الا وجود الموصوف بالنحو المذكور

وإذا لم يحتج في هذا النحو من الاتصاف الى وجود الصفة في ظرف الاتصاف فوجودها في ظرف آخر لغو في
اتصاف الموصوف بها نعم يجب وجودها بوجود منشأها في ظرف الاتصاف والاصارت اختراعية
وبهذا ظهر ان ما اشتهر ان مطلق ثبوت الصفة في اى ظرف كان ضروري فان ما لا يكون موجودا في
نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشئ ليس بشئ لا يقال الاتصاف نسبة فهي فرع لوجود المنتسبين فلابد
من وجود الصفة في ظرف الاتصاف لانا نقول قد حقق المحقق الدواني وغيره من المحققين انه فرق بين
كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف وكونه ظرفا لوجوده وظرف نفس الاتصاف هو الخارج وهو لا يستدعي
ان يكون الصفة موجودة فيه وظرف وجوده الذهن والنسبة انما تقتضي وجود الحاشيتين في ظرف وجود
الاتصاف لا في ظرف نفس الاتصاف وصاحب الافق المبين بعدما اعترض عليه تبعا للصدر المعاصر
للمحقق الدواني بان ليس للوجود الا الكون المصدري فلا معنى لكون الخارج ظرفا لشئ مع عدم كونه ظرفا
لتحققه قال الاتصاف العيني على ضربين انضمامي ويعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف في الاعيان
كثبوت البياض للجسم وانتزاعي يعبر عنه بثبوت الصفة للموصوف بحسب الاعيان كثبوت الفوقية
كثبوت الفوقية للسماء وثبوت العمى لزيد لكن المحكي عنه ومطابق الحكم انما هو وجود الموصوف في الاعيان
فالخارج في الاول ظرف الثبوت ووعاؤه وفي الثاني جهة الاتصاف ومطابقه وما فيه انتزاعه
والمرجع الى كون الخارج ظرف تحقق الموصوف بما هو موصوف هذا كلامه وانت تعلم ان غرض المحققين من
تحقق نفس الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف بحيث ينتزع عنه الصفة فمعنى كون الخارج او الذهن
ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف في الخارج او الذهن منشأ لصحة انتزاع ذلك الاتصاف
منه وليس معناه ان يكون الاتصاف الذي هو نسبة موجودا بنفسه في الخارج واما صاحب الافق المبين
فاما ان يقول ان الخارج في الاتصاف الانضمامي ظرف لوجود ذلك الاتصاف لاعترافه بان الخارج
في الاتصاف الانضمامي ظرف الثبوت ووعاؤه فلا يخفى سخافته اذ الاتصاف لو كان موجودا في الخارج
فلابد من ان يكون موصوفه متصفا بهذا الاتصاف فيكون الاتصاف بهذا الاتصاف ايضا انضماميا
والخارج ظرفا لوجوده وهكذا فيلزم التسلسل المستحيل مع ان وجود المعاني النسبية في الاعيان مما يشهد
ببطلانه البله والصبيان واما ان يقول الخارج هناك ظرف نفس الاتصاف لا ظرف ثبوته فيصار
المفرعين لمقر على ان قوله والمرجع الى كون الخارج الخ نص على الفرق بين كون الخارج ظرف نفس

شئی وبین کونہ ظرف وجودہ کما لا یخفی علی المتامل الثانی قد زعم الاکثرون ان تقسیم الحقیقیۃ الی البتیۃ
وغیر البتیۃ یدفع الاشکال المشہور من انہ لو کان صدق الموجبۃ مستدعیا لوجود الموضوع یلزم ان
یکون موضوع قولنا الخلاء مستحیل واجتماع النقیضین ممتنع وشریک الباری ممتنع وامثال
ذلک موجودا لان ہذہ القضایا حملیات غیر بتیۃ وقد حکم فیہا علی الاتحاد بالفعل علی تقدیر انطباق
طبیعۃ العنوان علی الافراد فلا تستدعی وجود الموضوع اذ ہی مساوقۃ للشرطیۃ ضرورۃ انہ قد حکم
فیہا بالاتحاد بالفعل علی الماخوذ بتقدیر ما لا انہا راجعۃ الیہا کما ظن والحاصل ان الحکم فی ہذہ
القضایا لیس الا علی الافراد الفرضیۃ المقدرۃ الوجود وہذا لا یستلزم وجود الموضوع الا فرضا اذ
لیس فیہ شئی اذ جعل ہذہ القضایا غیر بتیۃ لا یحسم مادۃ الاشکال لان ہذہ القضایا تصدق بتیۃ
قطعا مع عدم الموضوع فجعلہا غیر بتیۃ لا یضر المعترض کما لا یخفی وقد یقال ان الحکم فی ہذہ القضایا
علی طبیعۃ الموضوع الموجودۃ فی الذہن وہی امر کلی یمکن تصورہ ویصلح للحکم فہی محکومۃ علیہا
بالامتناع وانما یصدق ہذا الحکم باعتبار موارد وتحققہا فالامتناع ثابت للطبیعۃ وذلک صادق
باعتبار الموارد وہذا عجیب جدا اذ لیس لہذہ المفاہیم موارد ومصادیق اصلا انما ہی عنوانات
من غیر معنون فلا تکون معنونات ہذہ العنوانات موجودۃ اصلا لکونہا باطلۃ الذوات فلا یصح
الحکایۃ الایجابیۃ عنہا اصلا والا لزم صدق الموجبۃ مع استحالۃ صدق العنوان علی ذات
الموضوع فالتحقیق ما قال شارح المطالع ان ہذہ القضایا وان کانت موجبات بحسب الظاہر
لکنہا فی الحقیقۃ سوالب فمعنی شریک الباری ممتنع انہ لیس بموجود بالضرورۃ وتحقیقہ انہ لا ارتیاب
فی ان الممتنعات لا یصدق علیہا صفات وجودیۃ لاستدعائہ وجود الموصوفات ولا وجود لہا
ذہنا وخارجا اصلا فلا یحکم علیہا ایجابا بل الاحکام التی تتراءی فی بادی الرای ایجابیۃ سلبیۃ
فی الواقع فاذن مآل قولنا شریک الباری ممتنع انہ لیس بجائز الوجود وممکن التقرر والبداہۃ قاضیۃ
بان السالبۃ لا یستدعی وجود الموضوع انما یستدعی تصورہ والممتنعات ایضا متصورۃ بحصول
عنواناتہا ولو کان امثال ہذہ القضایا موجبات لرجع الحاصل فی قولنا شریک الباری ممتنع
الی ان ہناک شیئا فی نفس الامر یصدق علیہ انہ شریک الباری وہذا باطل قطعا فلیس لہذا
العنوان معنون اصلا فلا ینعقد موجبۃ صادقۃ لا یقال یصدق علی الممتنعات انہا ضروریۃ العدم

وهذا الحكم ايجابي صادق لكذب نقيضه وهو انها ليست بضرورية العدم فلو لم يصدق قولنا شريك
الباري ضروري العدم لصدق سلبه سلبا بسيطا وظاهر انه ليس بضروري الوجود ايضا فيكون ممكنا
اذ الامكان عبارة عن سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والا لم ينحصر المواد في الثلث حصرا عقليا
لانا نقول الامتناع ليس عبارة عن ضرورة السلب الثابت بل هو عبارة عن السلب البسيط الضروري
والامكان عبارة عن سلب هذا السلب بما هو سلب لا عن سلب ثبوت ضرورة السلب ولا يلزم من
انتفاء السلب الثابت لانتفاء الموضوع انتفاء السلب البسيط فتامل ولا تغفل الثالث ان
السالبة لا يستدعي وجود الموضوع بل قد تصدق بانتفائه ايضا ومن ثم قيل ان موضوع السالبة
اعم من موضوع الموجبة وليس معناه ان موضوع السالبة تجوز ان يكون معدوما في الاعيان
بخلاف موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الاعيان ولا ان موضوع
الموجبة يجب ان يحصل في الخارج او في الذهن بخلاف موضوع السالبة اذ موضوع السالبة ايضا كذلك بل معناه
ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت من حيث هو غير ثابت بخلاف الايجاب فانه وان صح
على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان
الاثبات يقتضي ثبوت شيء حتى يثبت له شيء والسلب لا يقتضي ذلك فالاعمية بالاعتبار وتحقيقه ان العموم
على ضربين احدهما ان يكون بحسب الافراد نوعية كانت او شخصية كالعموم الذي يكون للحيوان لا عم
من الانسان والانسان من زيد والعام بحسبه اكثر تناولا وثانيهما ما يكون بحسب الاعتبارات
اللاحقة كالعموم الذي يكون الحيوان بما هو حيوان بحسبه اعم من الحيوان المطلق الماخوذ جنسا ومن
الحيوان الماخوذ نوعا فاعمية الاول بالنسبة الى الثاني والثالث والرابع اعتبارية محضة فكذلك
موضوع القضية اعم من نفسه اعمية بالاعتبار في الحكم السلبي واخص منه اخصية كك في الحكم الايجابي
هذا خلاصة ما افاده العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق وبهذا اندفع ما قد يورد ان موضوع
السالبة اذا كان اعم من موضوع الموجبة لم يتحقق التناقض بين السالبة الجزئية والموجبة الكلية
لتباين افرادهما وذلك لان موضوعهما اعم اعتبارا من موضوع الموجبة فلا يلزم تحقق احدهما دون
الآخر واعلم ان الشيخ المقتول ذهب الى ان هذا الفرق بين الموجبة والسالبة انما يكون في الشخصيات
والطبيعيات واما المحصورات فلاشتمالها على عقد وضع هو في قوة قضية حملية ايجابية لا محالة

يستدعي وجود الموضوع سواء كانت موجبة او سالبة فلا فرق بين موجبتها وسالبتها واعترض
عليه كل من نظر في كلامه بان عقد الوضع لا يصح ان يؤخذ تركيبا حمليا كيف ويمتنع الحكم في شيء
من اطراف القضية ما دامت اطرافا لها بل انما يتعلق الحكم بالنسبة الاتحادية بين الحاشيتين وما قال
صاحب الافق المبين وتبعه تلميذه الصدر الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق ان عقد الوضع يشبه
عقد الحمل من حيث ان في تركيبه التقييدي اشارة الى تركيب خبري فلا يخفى سخافته لان التركيب
التقييدي ليس حكاية عن شيء فلا يجب تحقق مصداقها بل انما هي عنوان وشرح للافراد ليلتفت
اليها فيحكم عليها فلا بد من اعتبار العقل الاتصاف ولو فرضا وهذا لا يستدعي تحقق الموصوف بخلاف
التركيب الخبري فانها حكاية فيجب تحقق مصداقها فتامل **قوله** فالمعدولة ما يكون حرف السلب الخ
اعلم ان حرف السلب موضوع لرفع النسبة الايجابية فاذا جعل جزءا من احد الطرفين ومنهما
عدل عن معناه الاصلي فسميت القضية التي جعل حرف السلب جزءا منها معدولة تسمية الكل
باسم الجزء فان جعل جزءا من الموضوع فالقضية معدولة الموضوع وان جعل جزءا من المحمول
فمعدولة المحمول وان جعل جزءا من الطرفين فمعدولة الطرفين والامثلة ظاهرة من المتن وهذا
تقسيم للمعدولة الملفوظة ويعلم منه تقسيم المعقولة ايضا بان معنى السلب ان كان جزء الطرف من
اطراف القضية فمعدولة معقولة ومحصلة ملفوظة لعدم حرف السلب في اللفظ والا فمحصلة معقولة
ومعدولة ملفوظة ثم انه قد يشتبه الامر في الامتياز بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول
لوجود حرف السلب فيهما فذكروا ان الفرق بينهما لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو ان الرابطة ان تاخر عن
لفظ السلب فسالبة بسيطة والا فموجبة معدولة لان لفظ السلب اذا تقدم على الرابطة يقتضي رفعه
او اذا تاخر يصير جزءا من المحمول فتصير معدولة واعترض عليه بان ما ذكر انما هو قاعدة العربية وليست
عامة لجميع اللغات اذ ربما يوجد في بعض اللغات كالفارسية ان حرف السلب مقدم على الرابطة و
يكون القضية مع ذلك موجبة كقولهم زيد نابيناست وبحث المنطقي من حيث انه منطقي يجب ان
يكون عاما فالصواب ان يقال حرف السلب اذا كان مربوطا بواسطة الرابطة الى الموضوع
كانت القضية موجبة سواء تقدمت الرابطة او تاخرت واذا كان قاطعا للرابط كانت القضية سالبة
تقدمت الرابطة او تاخرت وقد يفرق بان لفظ لا وغير مختصان بالمعدولة وليس للسالبة فتامل

واما المعنوی فهو ان السالبة البسیطة اعم من الموجبة المعدولة المحمول لما عرفت ان السلب یصح عن
غیر الثابت من حیث هو غیر ثابت بخلاف الایجاب العدولی فان طبیعة الرابط الایجابی یقتضی
وجود الموضوع سواء کان المحمول عدمیا اولا قال الشیخ فی منطق الشفاء انما اوجبنا ان یکون
الموضوع فی القضیة الایجابیة موجودا لا لان قولنا غیر عادل یقتضی ذلک بل لان الایجاب یقتضی
ذلک فی ان یصدق سواء کان نفس غیر عادل یقع علی الموجود والمعدوم او لا یقع الا علی الموجود
فیجب ان یعلم ان الفرق بین قولنا کذا یوجد کذا وبین قولنا کذا لیس یوجد کذا ان السالبة البسیطة
اعم من الموجبة المعدولة فی انها یصدق علی المعدوم من حیث انه معدوم ولا یصدق الموجبة
المعدولة علی ذلک انتهی ومما ینبغی ان یعلم ان المتاخرین اعتبروا قضیة سموها سالبة المحمول قالوا
فی الفرق بینها وبین السالبة البسیطة ان فی السالبة یحکم بسلب المحمول عن الموضوع وفی السالبة
المحمول یرجع ویحمل ذلک السلب علیه فمعنی السالبة ج نیست ب ومعنی السالبة المحمول ج نیست
ب ست وفی الفرق بینها وبین المعدولة ان فیها اشارة الی حکم معقود بخلاف المعدولة وزعموا انها
مساویة للسالبة البسیطة فی عدم اقتضائها لوجود الموضوع فانه اذا صدق سلب ب عن ج صدق
انه منتف عنه ب والا لصدق نقیضه ای لیس بمنتف عنه فلا یصدق السالبة واذا صدق ان ج
منتف عنه ب صدق سلبه عنه واورد علیهم اولا بان السلب من حیث انه رابط لا یمکن ان یکون
جزءا من المحمول مع ان المعتبر فی المعدولة کون السلب جزءا من المحمول من غیر اعتبار امر آخر فهذه
القضیة علی تقدیر ثبوتها احد نوعی المعدولة ولذا قال المحقق الطوسی فی نقد التنزیل اذا تاخر السلب
عن الرابط فهو بمعنی العدول سواء کان لفظ لیس مؤلفا مع غیره او لفظا لا مرکبا بغیره لان جمیع
ذلک المؤلف او المرکب بمنزلة مفرد یحکم به لان القضیة لا یمکن ان تحمل علی مفرد حمل هو هو فیکون
بمعناه کل شئ یقال علیه ج علی الوجه المقرر فذلک الشئ هو الشئ الذی یحکم انه لیس ب او لا ب
او بای عبارة شئت انتهی والحاصل ان المعتبر فی المعدولة کون حرف السلب جزءا من المحمول
بای وجه کان والفرق بالاجمال والتفصیل لا یوجب کون المجمل ثبوتیا والمفصل سلبیا لان ذلک
التفاوت انما یکون فی نحوی الملاحظة لا فی نفس الشئ الملحوظ فلا یقتضی صدق احدهما حیث یکذب
الآخر وما قال شارح المطالع ان السلب فی سالبة المحمول خارج عن المحمول بخلاف المعدولة فلا یخفی ضعفه

لانها على هذا التقدير لا يكون موجبة اصلا بل يكون سالبة وثانياً بان طبيعة الرابط الايجابي مطلقا يقتضي وجود الموضوع ولا مدخل فيه لخصوصية المحمول اصلا كما عرفت من كلام الشيخ في منطق الشفاء والمقدمة القائلة ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثني منه العقل شيئا من المفهومات واما قالوا في وجه مساواتها للسالبة فلا يخفى وهنه لان نقيض الموجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول وهي تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما ان السالبة المعدولة تجتمع مع السالبة عند انتفاء الموضوع نعم لا ريب في صدق السالبة واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة الحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يلزم منه عدم اقتضاء هذه الموجبة وجود الموضوع وذلك لان البرهان دل على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح الحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود ولما اورد عليه معاصره بانه ان اراد بوجود المفهومات تحقق العنوانات فمسلم لكنه غير كاف في صدق الحكم الايجابي كما هو شان القضايا المتعارفة اذ شرط صدق الحكم المذكور فيها وجود افراد العنوان لان مفاده هو الاتحاد في الوجود بين افراد العنوان وافراد مفهوم المحمول كلا وبعضا وان اراد به وجود افراد العنوانات فهو غير مسلم بل ضروري البطلان اذ لا وجود لافراد اللاشيء واللاممكن المعدوم المطلق ونظائرها اجاب بان المراد وجود نفس المفهومات وظاهر ان كل مفهوم جزئيا كان او كليا لصدق الحكم الايجابي عليه بمفهوم من المفهومات وموضوع القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا في نفس الامر والمراد ههنا كون نفس المفهوم محكوما عليه على سياق القضية الطبيعية وانما شرط الحكم الايجابي وجود افراد العنوان في قضايا مخصوصة دون مطلق القضايا فان القضايا الطبيعية والشخصية ليست كذلك وبالجملة المقصود وجود المفهومات في نفس الامر وما من مفهوم الا ويصير عنوانا في قضية موجبة صادقة فاذا سلم وجود العنوانات فقد حصل المطلوب ولا يضر عدم صدق الحكم الايجابي على افرادها هذا محصل كلامه في الجديدة ولا يخفى على من له فهم سليم ان وجود المفهومات غير مفيد اصلا لان الغرض اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصورتين وهذا موقوف

على اثبات ان افراد كل مفهوم موجودة في نفس الامر حتى يصدق الموجبة السالبة المحمول المحصورة و
اثبات الملازمة بين الموجبة السالبة المحمول الطبيعية والسالبة البسيطة غير نافع ولا يفي لتصحيح
القواعد كما لا يخفى ومع ذلك لا يتم الا اذ ثبت سلب كلما تسلب من الافراد للطبيعية مع انه يصح
سلب الكلية عن افراد الانسان مثلا مع امتناع ثبوته للطبيعية وقال رح في شرح التهذيب الحق
ان الموجبة السالبة المحمول على ما اعتبره المتاخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب
المحمول عنه انما هو في الذهن فيقتضي وجود الموضوع فيه لا في الخارج فيكون بينها وبين السالبة
الخارجية تلازم فان قلت صدق السالبة الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع حال ثبوت المحمول اصلا
لا ذهنا ولا خارجا وصدق السالبة المحمول يقتضي وجوده في الذهن فيكون السالبة الخارجية اعم
من السالبة المحمول قلت المراد بالوجود الذهني ههنا الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات التصورية
مساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر فانها لا محالة موضوع لقضية موجبة صادقة و اقلها
انها مغائرة لجميع ما عداه واما ان ذلك لوجود في مشعر من المشاعر اولا وعلى الاول ففي اي مشعر
فبحث اخر وبهذا القدر ثبت المساواة بينهما بحسب الصدق هذا كلامه وانت تعلم انه فاسد ايضا فان
محصله اثبات مساواة السالبة الخارجية لسالبة المحمول الحقيقية لا يخفى انها لا تصح الا اذا ثبت ان
سلب كلما يسلب عن الافراد الخارجية ثابت للافراد المقدرة ضرورة ان مجرد وجود الموضوع تقديرا
لا يكفي لصدق سالبة المحمول بل لا بد من ثبوت سلب المحمول له ايضا مع انه لم يثبت بعد ضرورة انه
يصدق قولنا لا شئ من العنقاء بطائر خارجية لعدم اقتضائها وجود الموضوع ولا يصدق قولنا كل
عنقاء ليس بطائر حقيقية فانه كلما لو وجد وكان عنقاء فهو طائر فتامل وانظر الى الاضطراب الذي
وقع لهذا المحقق في هذا المقام قوله ويسمى الغير المعدولة في الموجبة بالمحصلة الخ اما التسمية الغير المعدولة
في الموجبة بالمحصلة فلتحصيل طرفيها بسبب عدم وقوع حرف السلب جزء الشئ من طرفيها واما تسمية
السالبة الغير المعدولة بالبسيطة فلعدم جزئية حرف السلب عن طرف منها كما في المعدولة قوله وقد
يذكر الجهة في القضية فيسمى موجهة ورباعية اعلم ان كل نسبة بين الموضوع والمحمول لا يخلو في نفس
الامر اما ان تكون ضرورية التحقق فهي واجبة او ضرورية العدم فهي ممتنعة او لم تكن ضرورية التحقق
ولا التحقق فهي ممكنة فكل نسبة لا يخلو في نفس الامر عن تلك الكيفيات الثلث وتلك الكيفيات لما

المبحث الاول

اعتباران اعتبار انفسها مع قطع النظر عن حكاية الحاكي واعتبار تعقلها فهي بالاعتبار الاول تسمى
مواد وعناصر وبالاعتبار الثاني تسمى جهات فالمادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم
عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ والقضية التي اشتمل
على الجهة تسمى موجهة لاشتمالها عليها ورباعية ايضا لاشتمالها على اربعة اجزاء رابعها الجهة وههنا
مباحث لابد من التنبيه عليها الاول ان القدماء ذهبوا الى ان المادة ليست كيفية كل نسبة بل كيفية
النسبة الايجابية فقط قال الشيخ في الشفاء اعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي يجب
علمنا وتصريحنا به بالفعل انه كيف هو ولا التي يكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول
عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب اولا دوامهما تسمى مادة فاما ان يكون
الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فتسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان
او يدوم ويجب كذب ايجابه وتسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يجب ولا يدوم احدهما
وتسمى مادة الامكان وهذا الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة توجد لمحمولها
هذا الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب باحد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب انتهى
والظاهر انهم اصطلحوا على تسمية كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالمادة فالمادة عندهم هي كيفية
النسبة الايجابية سواء اوجب او سلب اما كيفية النسبة السلبية في نفس الامر المخالفة لكيفية النسبة الايجابية
فهي لا تسمى مادة في الاصطلاح ولا يلزم منه ان لا يكون للنسبة السلبية كيفية في نفس الامر سواء سميت
مادة او عنصرا او لا وكيف يجوز عاقل ان مصاديق النسب السلبية في الواقع ليست ضرورية ولا
ممتنعة ولا ممكنة وما قال صاحب الافق المبين في مصوب سلف الفلاسفة فيما عقلوا ان النسبة
العقدية في كل عقد موجبا كان او سالبا ثبوتية وان لا نسبة في العقد السالب وراء النسبة الايجابية
التي هي في العقد الموجب وان مدلول العقد السالب ومفاده هو سلب تلك النسبة وليس فيه
حمل وانما يقال له الحمل على المجاز والتشبيه وان لا مادة للعقد السالب بحسب النسبة السلبية وانما
يكون المادة بحسب النسبة الايجابية فلذلك لا تختلف المادة في الموجب والسالب بحسب النسبة
الايجابية والسلبية ورد ذلك عما احدثته متفلسفة المحدثين من ظن ان في السالبة نسبة سلبية
هي وراء النسبة الايجابية وان المادة تكون بحسب النسبة السلبية كما تكون بحسب النسبة الايجابية

والما كانت النسبة السلبية مخالفة لمادة النسبة الايجابية ولا يخلو شيء منهما عن المواد الثلث الا ان المشهور
اعتبارها في النسبة الثبوتية لفضلها وشرفها واندراج ما يعتبر في النسبة السلبية فيها فواجب الوجود
هو ممتنع العدم وممتنع العدم هو واجب الوجود وممكن العدم هو ممكن الوجود فاعلم ان المادة هي حال
المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او امتناع صدق او امكان صدق وكذب وهي
في مطلق الهلية البسيطة يرجع الى حال الموضوع في تجوهره اي في وجود نفس ذاته المتجوهرة والاحال
المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له بحسب قوة الذات وتاكد التجوهر ووثاقة الوجود وصلابة التحقق
او ضعف الذات وسخافة الحقيقة ووهن الوجود وبطلان التحقق وفي الهلية المركبة هي المحمول في نسبته
الى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة او ضعفها وليس في السالب الا انتفاء الموضوع في نفسه
وانتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شيء لا ان هناك شيئا هو الانتفاء فليس فيه ما المادة حاله فلان
السلب نفي الذات وقطع الربط لا ثبوت الرفع او القطع حتى ينقلب ايجابا فاذن لا يتصور المادة الا
بحسب النسبة الايجابية وكيف يكون لما ليس بما هو ليس حال وانما يكون للشيء حال بما هو شيء لا لما هو
ليس بشيء انتهى فلا يخفى سخافته ووهنه لان القضية السالبة مركب تام خبري لا ارتياب فيه لاحد فلا يخلو
اما ان يكون في القضية السالبة نسبة سلبية رابطة او لم يكن على الثاني لا يكون صالحة للتصديق و
التكذيب فلا يكون قضية بالفعل لعدم ارتباط محمولها بموضوعها وهذا مخالف لحكم الفطرة وعلى الاول بطل
قوله ان لا نسبة في العقد السالب وراء النسبة الايجابية الخ وشان القدماء ارفع واعلى من ان يقولوا ان
القضية السالبة ليس فيها نسبة رابطة اصلا كيف واذ لم يكن فيها نسبة رابطة لا يكون القضية السالبة
كلاما تاما محتملا للصدق والكذب بل غرضهم ان النسبة السلبية واردة على النسبة الايجابية مضافة اليها
والمتاخرون يقولون انها عبارة عن مفهوم واحد بسيط رابطة بين الحاشيتين في مرتبة الحكاية مباعدة
للنسبة الايجابية غاية المباعدة بحيث لا يجوز العقل اجتماعهما في الصدق والكذب على ان النسبة السلبية
ليست لا شيئا محضا كما توهم بل هي مفهوم موجود في الذهن ورابطة في مرتبة الحكاية الذهنية فلا
وجه لنفي جواز تقييدها بالجهة وبهذا ظهر ان ما فرع على كون النسبة السلبية قطعا للربط ان السوالب الموجهة
ليست بجهات فيها جهات للنسبة السلبية انما هي جهات للنسبة الايجابية المسلوبة فالسالبة الضرورية
مثلا ما حكم فيها بسلب ضرورة ثبوت المحمول للموضوع لا ما حكم فيها بالضرورة سلب المحمول عن الموضوع

وانه لا يلزم في التناقض الاختلاف في الجهة بل نقيض كل موجهة نقيضها المختلفة مع اصلها بالايجاب والسلب باطل قطعا ولا يلزم انهدام ما اسسوا من الاصول في كثير من الفصول ثم ما ذكره منقوض بمادة الامتناع فانها لا تقتضي محض لا انها شئ يعبر عنه بالممتنع فينبغي ان لا يصح تكيفها بكيفية اصلا لان الكيفية لا يكون لما هو لا شئ بل لما هو شئ فتامل ولا تخبط واما المتأخرون فذهبوا الى ان المادة عبارة عن كل كيفية ثابتة للنسبة اية نسبة كانت ايجابية او سلبية كدوام وتوقيت واطلاق وامكان فالفرق بين مذهب القدماء والمتأخرين بوجهين الاول ان المادة عند القدماء منحصرة في الكيفيات الثلث المذكورة وعند المتأخرين عبارة عن اية كيفية كانت والثاني انها عند القدماء عبارة عن كيفية النسبة الايجابية وعند المتأخرين عن كيفية اية نسبة كانت ايجابية او سلبية فالموجهات عند المتأخرين غير منحصرة في عدد لكون الكيفيات غير منحصرة في عدد وكل قضية مع اية كيفية اخذت تكون موجهة وما قيل ان كون الموجهات غير محصورة ليس مخصوصا بمذهب المتأخرين وليس متوقفا بكون المادة عبارة عن اية كيفية كانت بل الموجهات عند القدماء ايضا غير محصورة وان كانت المادة مخصوصة بالكيفيات الثلث لان الجهة عندهم اعم من المادة ففيه ان الشيخ قد صرح في الشفاء بان الجهات ثلث واحدة تدل على استحقاق دوام الوجود وهي الواجبة واخرى على استحقاق دوام اللاوجود وهي الممتنعة واخرى على لا استحقاق دوام الوجود وهي الممكنة المبحث الثاني ان الجهة ان وافقت المادة صدقت القضية والا كذبت والمراد بموافقة الجهة المادة عدم المنافاة والمباينة بينهما بعد ما فهما الى مفهوم مشكيك بهما وان كانا مختلفين في نفس مفهومهما قبل الاضافة فلا يرد انه لا يصح على رأي القدماء فان الجهة في قولنا لا شئ من الانسان بحيوان بالضرورة موافقة للمادة ضرورة انها كيفية للنسبة الايجابية فالمادة مادة الضرورة والجهة ايضا دالة عليها مع كون القضية كاذبة وبالجملة السالبة الضرورية في مادة الايجاب الضروري كاذب وجه عدم الورود ظاهر فان الضرورة من حيث كونها حال السلب مخالفة لنفسها من حيث كونها حال الايجاب وان كانا متحدين في نفس معنى الضرورة المبحث الثالث انهم اختلفوا في ان الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا هل هي بعينها الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في الفلسفة الاولى ام غيرها فذهب صاحب المواقف الى انها غيرها واستدل عليه بانها لو لم تكن غيرها لزم كون لوازم الماهية واجبة لذاتها لان اللوازم واجبة

البحث الثاني

البحث الثالث

بالوجوب المنطقی فلو کان عین الوجوب المستعمل فی الحکمة لکانت واجبة لذواتها واجاب عنه العلامة
القوشجی بانه ان اراد کون اللوازم واجبة الوجود فی انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد کونها واجبة
الوجود لذوات الماهیات فبطلان التالی ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهیة نظرا الی ذواتها من
غیر احتیاج الی امر آخر وهذا لیس بمحال فان لزوجیة الاربعة واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان تکون الزوجیة
واجبة الوجود فی نفسها الا ان تکون واجب الثبوت لغیرها وقد وجهوا کلام صاحب المواقف توجیهات
ذکرها یوجب الاطناب والحق ان الجهات المنطقیة والمواد الحکمیة متحدان مفهوما ولیس الفرق الا ان
فی المنطق تعتبر بالقیاس الی کل قضیة وفی الحکمة بالقیاس الی قضیة محمولها الوجود فالمواد الحکمیة
من افراد الجهات المنطقیة فافهم **قوله** فاحدها الضروریة المطلقة قال صاحب الافق المبین الضرورة
اما ضرورة مطلقة وهی الذاتیة الازلیة السرمدیة کقولنا الله تعالی موجود بالضرورة او عالم
بالضرورة او ضرورة غیر مطلقة وهی اما معلقة بوصف علی انها مع ذلک لوصف لابسة وهی
الذاتیة المقیدة مع الوصف کقولنا العقل جوهر مفارق او الانسان حیوان فانا لا نعنی بذلک
ان العقل سرمدا جوهر مفارق او الانسان لم یزل ولا یزال حیوانا بل نعنی ان العقل ما دام متقرر
الذات فی وعاء الدهر وذلک لا یکون الا بعد افاضة الجاعل البتة فانه یصدق علیه الحکم الایجابی
بانه جوهر مفارق وکذلک الانسان ما دام متقرر الذات من تلقاء الجاعل فانه حیوان واما المعلقة
شرطا علی سبیل الاستناد الیه لا تعلیقا علی سبیل مجرد المعیة وهی التی یقال لها المشروطة والشرط اما داخل
العقد او خارج عنه والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته
واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ایضا وصف ولیس له ذات تباین ذات الموضوع
والخارج اما بحسب وقت بعینه او لا بعینه فجمیع اقسام الضرورة سبعة واحدة مطلقة ذاتیة سرمدیة و
واحدة ذاتیة غیر ازلیة ولا مطلقة بل مع الوصف وخمسة مشروطة **قوله** وهی التی حکم فیها بضرورة
ثبوت المحمول الخ اورد علیه بوجهین الاول انه اذا کان المحمول هو الوجود کقولنا کل انسان موجود بالضرورة
لزم عدم منافاة الضرورة الامکان الخاص لان القضیة المذکورة صادقة ضرورة وجود الشیء
ما دام کونه موجودا لاستحالة سلب الشیء عن نفسه مع صدق قولنا کل انسان موجود بالامکان الخاص
لان الوجود والعدم کلاهما غیر ضروریین للانسان واجیب عنه بانه فرق بین الضرورة فی زمان الوجود

ومنهما بشرط الوجود والتحقق فيما كان المحمول الوجود الثاني والمعتبر في تعريف الضرورية الاول واعترض
عليه المحقق الدواني بانه لو كان معنى الضرورة المطلقة ما ذكر لزم ان لا يصدق الا في مادة الضرورة
الازلية فلا تكون اعم منها لان وجود الموضوع اذا لم يكن ضروريا في وقت وجوده لم يكن ثبوت المحمول
ضروريا في ذلك الوقت وهذا الاعتراض في غاية المتانة واما النقض عليه بثبوت الذاتيات للذات
فانه ضروري للذات لا بشرط الوجود والا لزم كون الذاتيات مجعولة فمع ما فيه من السخافة مما لا مساس له
بكلام المعترض اصلا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فالصواب في الجواب ما قيل انه اذا كان المحمول هو الوجود
يصدق الضرورية الميزانية والممكنة الحكمية وهي ليست منافية لها بل اخص منها ولا تصدق الممكنة الميزانية
المنافية لها الثاني ان التعريف يقتضي ان لا يكون السالبة البسيطة الضرورية اعم من الموجبة المعدولة
فان السالبة الضرورية هي التي حكم فيها بضرورة سلب المحمول ما دام ذات الموضوع موجودة فالضرورة
فيها مقيدة بالوجود والمقيدة لا تتحقق بدون تحقق القيد فهذه السالبة لا تتحقق بدون تحقق الموضوع و
قد ثبت ان السالبة البسيطة عند وجود الموضوع تلازم المعدولة وايضا يلزم ان لا يصدق لا شئ
من العنقاء بانسان بالضرورة لان السالبة البسيطة الضرورية تقتضي وجود الموضوع والعنقاء لا وجود
له فيصدق نقيضه هف واجيب عنه ان ما دام في السلب ظرف للثبوت الذي يتضمنه السلب ح يجوز
ان يكون صدق السالبة الضرورية بانتفاء الموضوع او بانتفاء المحمول اما في جميع اوقات وجود الذات
نحو لا شئ من الانسان بحجر بالضرورة او في بعضها نحو لا شئ من القمر بمنخسف بالضرورة واورد عليه صاحب
السلم بانه يلزم ان لا تنافي السالبة البسيطة الضرورية الامكان فان كل قمر منخسف بالفعل صادق
فيصدق بالامكان ضرورة استلزام الاخص مطلقا الاعم كك والسالبة الضرورية صادقة ايضا فيلزم
اجتماع النقيضين ويبطل ما قالوا ان السالبة الضرورية الازلية والمطلقة متساويان فان سلب الاعم اخص
من سلب الاخص وقال في توضيحه انهم قالوا ان الموجبة الضرورية المطلقة اعم مطلقا من الموجبة الضرورية
الازلية واما سالبتهما فمتساويان لانه اذا صدق السلب ما دام الذات صدق السلب ازلا وابدا لان
صدق الايجاب يستدعي وجود الذات وقد فرض عدمه واما العكس فظاهر اذا عرفت هذا فنقول
المجيب معترف بان قولنا لا شئ من القمر بمنخسف بالضرورة سالبة ضرورية صادقة فان قال ان السالبة
الازلية لا تصدق في هذا المثال بناء على ان السلب ليس ازليا لثبوت كل قمر منخسف بالامكان الازلي فقد

ينافي بما عليه الجمهور من تساويهما وان لزم صدقهما و تصرف في معناها مثل التصرف في معنى السالبة
الضرورية المطلقة فيصدق في المثال المذكور ان الثبوت ازلا وابدا مسلوب بالضرورة فنقول على
هذا التقدير ايضا يبطل المساواة فان الثبوت ما دام الذات اعم مطلقا من الثبوت ازلا وابدا فسلبهما
يجب ان يكون النسبة بينهما بالعكس فان سلب الاعم اخص من سلب الاخص واذا كان بين السلبين عموم
وخصوص فكذا بين ضرورتيهما فان ضرورة الخاص يستلزم لضرورة العام من غير عكس واما اذا كان
الظرف قيدا للسلب لا للمسلوب فلا يلزم ذلك وايضا يلزم ان لا ينعكس السالبة الضرورية كنفسها ولا
الى الدائمة فانه لا يصدق في المثال المذكور قولنا لا شيء من المنخسف القمر بالضرورة فيبطل القواعد المبنية
على هذا الانعكاس وعلى كون الممكنة نقيضا للضرورية ثم قال وغاية ما يجاب ان الوجود الماخوذ في التعريف
اعم من المحقق والمقدر ولا يخفى ان الاشكال المذكور باق بحاله الا ان يقال السالبة الضرورية ما يحكم فيها
بسلب المحمول عن ذات الموضوع في ازمنة اعتبار العقل لوجود بالضرورة وصدق هذا السلب اما
بانتفاء هذا الوجود المعتبر عن نفس الامر او بتحققه وسلب المحمول وهذا بخلاف الموجبة المحكوم فيها بثبوت المحمول
للذات في جميع ازمنة فرض العقل واعتباره موجودة فان هذا الثبوت الضروري انما يصدق اذا كان
الذات الثابتة لها موجودة في نفس الامر قوله وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او سلبه
عنه ما دام ذات الموضوع موجودة وفيه بحث مشهور تقريره انه يلزم على هذا ان لا يبقى بين الدائمة والمطلقة
العامة تناقض مع انهما متناقضان كما سيجيء ان شاء الله تعالى بيانه ان القضية التي محمولها الوجود او لازم
من لوازمه مثل قولنا زيد موجود او الجسم متحيز وغيرهما لا ريب انهما دائمة فانه يصدق زيد موجود ما دام
ذاته موجودة والجسم متحيز ما دام ذاته موجودة مع انه يصدق زيد ليس بموجود بالاطلاق العام والجسم
ليس بمتحيز بالاطلاق العام لعدم ضرورة الوجود للموضوع فلا يبقى بينهما تناقض وعلى هذا التقدير لا يتوجه
ان يقال المتبادر من التعريف ان يكون المحمول مغايرا للوجود وليس ههنا دوام ذاتي ولا حاجة الى
ما قيل انه لا بد من حمل التعريف على غير المتبادر لان قولنا العقل الفعال ليس بموجود مطلقة عامة كاذبة فيلزم
صدق نقيضه وهو الدائمة فيكون نقيضه وهو قولنا العقل الفعال موجود دائما دائمة مع كون المحمول
فيها الوجود والجواب ان النقيض قولنا زيد موجود دائما ما دام ذاته موجودة ليس قولنا زيد ليس موجودا
بالاطلاق العام بل نقيضه زيد ليس بموجود ما دام موجودا بالفعل وهو ليس بصادق وتفصيله ان الدوام

فی اشتمال ہذہ القضایا دوام ذاتی لاازلی ونقیض لدوام الذاتی الاطلاق العام المقید بقید الوجودی
فعلیۃ الجانب المخالف فی اوقات وجود الموضوع وہو لیس بصادق ولا قباحۃ فیہ والحاصل منع الملازمۃ
اجتماع الدائمۃ المطلقۃ مع المطلقۃ العامۃ التی ہی نقیضہا بل مع المطلقۃ العامۃ التی ہی نقیض
الدائمۃ الازلیۃ واعلم ان الدائمۃ المطلقۃ اعم مطلقا من الضروریۃ المطلقۃ لان امتناع انفکاک
النسبۃ یستلزم دوامہا بلا عکس کلی کحرکۃ الفلک فانہا دائمۃ غیر منفکۃ عنہا لکنہا لیست بمستحیلۃ الانفکاک
لا یقال قد ثبت فی الفلسفۃ الاولی ان الدوام لا یخلو عن الضرورۃ اما اذا کان الدوام فی مادۃ
الوجوب فظاہر واما اذا کان فی مادۃ الامکان فلانہ اما دوام الوجود فہو واجب بالغیر لما ثبت ان
الشئ ما لم یجب لم یوجد او دوام العدم فیکون ممتنعا بالغیر لان الشئ ما لم یجب عدمہ لم ینعدم وعلی
التقدیرین لا یخلو الدوام عن الضرورۃ لانا نقول ما ذکرنا من النسبۃ بحسب النظر الی مجرد مفہوم القضیۃ
مع قطع النظر عن الاصول التی تحققت فی الفلسفۃ لان بناء الکلام علی تلک الاصول لیس من
وظائف ہذا الفن فافہم قولہ وہی التی حکم فیہا بضرورۃ ثبوت المحمول الخ اعلم ان للمشروطۃ العامۃ
معنیین الاول ان ثبوت المحمول ضروری للموضوع بشرط اتصافہ بالوصف العنوانی والثانی ان
ثبوتہ ضروری لذات الموضوع فی جمیع اوقات الوصف والفرق بین معنیین ان فی الاول للوصف
مدخل فی الضرورۃ والحکم بضرورۃ النسبۃ للذات الموصوفۃ بالوصف العنوانی من حیث انہا متصفۃ
بہ بخلاف الثانی فان الحکم فیہ بضرورۃ النسبۃ لذات الموضوع فی جمیع اوقات وصف العنوانی لا من
حیث انہا متصفۃ بہ فالملزوم فیہا ہو الذات والوصف تعیین للوقت ولیس لہ مدخل فی اللزوم اصلا
وبین المعنیین عموم وخصوص من وجہ لتصادقہما فی مادۃ الضرورۃ الذاتیۃ اذا کان العنوان نفس
الذات او وصفا لازما لہا کقولنا کل انسان او کل ناطق حیوان بالضرورۃ وصدق الاول بدون
الثانی فیما اذا کان المحمول ضروریا للذات بشرط الوصف المفارق کما فی قولنا کل کاتب متحرک الاصابع
فان تحرک الاصابع ضروری للکاتب بشرط اتصافہ بالکتابۃ ولیس بضروری فی اوقات الکتابۃ
فان الکتابۃ نفسہا لیست بضروریۃ للکاتب فی اوقات ثبوت الکتابۃ فکیف یکون تحرک الاصابع
ضروریا وصدق الثانی بدون الاول فی مادۃ الضرورۃ الذاتیۃ اذا کان الوصف العنوانی وصفا
مفارقا کقولنا کل کاتب انسان فان ثبوت الانسان للکاتب ضروری فی زمان الکتابۃ لا بشرط الکتابۃ

ضرورة انه لا دخل للكتابة فى ضرورة ثبوت الانسانية للانسان هذا هو المشهور وبعضهم قالوا ان النسبة بينهما العموم والخصوص مطلقا وقد يوخذ الضرورة لاجل الوصف وهى ان يكون الوصف منشأ للضرورة كقولنا كل متعجب ضاحك بالضرورة مادام متعجبا والمعنى الاول اعم من هذا المعنى مطلقا لانه متى كان الوصف منشأ للضرورة يكون للوصف مدخل فيها ولا ينعكس كما اذا قلنا فى الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة فانه يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق لاجل الحرارة فان ذات الدهن لو لم يكن له دخل فى الذوبان وكفى الحرارة فيه كان الحجر ذائبا اذا كان حارا وبين المعنى الثانى وهذا المعنى عموم من وجه لتصادقهما فى الضرورة الذاتية اذا كان العنوان نفس الذات او وصفا لازما لها وصدق الاولى بدون الثانية فى قولنا كل كاتب انسان وصدق الثانية بدون الاولى فى قولنا كل متعجب ضاحك **قوله** وهى التى حكم فيها بدوام ثبوت المحمول الخ المشهور فى وجه تسمية هذه القضية بالعرفية ان العرف العام يفهم هذا المعنى من السالبة عند عدم ذكر الجهة حتى لو قيل لا شئ من النائم بمستيقظ يفهم منه سلب الاستيقاظ عن النائم مادام نائما وقال بعضهم قوم فهموا هذا المعنى من الموجبة ايضا ثم هذه القضية اعم مطلقا من الدائمة والضرورية لانه اذا ثبت الدوام او الضرورة فى جميع اوقات الذات ثبت فى جميع اوقات الوصف بلا عكس وكذا من المشروطة العامة بالمعنيين لاستلزام الضرورة الوصفية الدوام الوصفى من غير عكس **قوله** وهى التى حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع فى وقت معين الخ هذه القضية اعم مطلقا من الضرورية المطلقة ضرورة انه اذا ثبت الضرورة فى جميع اوقات الذات ثبت فى وقت معين بدون العكس ومن المشروطة العامة بشرط الوصف من وجه لصدقهما فى كل منخسف مظلم مادام منخسفا وصدق الوقتية بدونها فى المثال المذكور فى المتن وصدقها بدون الوقتية فى قولنا كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا ومن المشروطة العامة بالمعنى الثانى مطلقا لان جميع اوقات الوصف بعض اوقات الذات من غير عكس **قوله** وهى التى حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول الخ المراد بالوقت الغير المعين ما لا يعتبر فيه التعيين لا ما يعتبر فيه عدم التعيين وهذه القضية اعم مطلقا من الوقتية ونسبتها الى الضرورية والمشروطة كنسبة الوقتية بعينها **قوله** وهى التى حكم فيها بوجود المحمول للموضوع بالفعل الخ قال شارح المطالع الفعل ليس كيفية النسبة لان معناه ليس الا وقوع النسبة والكيفية لا بد ان يكون امرا مغايرا للوقوع النسبة الذى هو الحكم فان الجهة جزء اخير للقضية مغاير للموضوع والمحمول

والحكم وانما عدوا المطلقة في الموجهات مجازا كما عد والسالبة في الحمليات ولعل التحقيق ما قيل ان المطلقة
التي هي نقيض الدائمة الازلية ليست موجهة فان الحكم فيها ليس الا تحقق ثبوت المحمول للموضوع في
نفس الامر وليس مدلول النسبة الا هذا القدر والمطلقة التي هي نقيض الدائمة المطلقة موجهة بلا ريب
لان الحكم فيها تحقق النسبة بالفعل في اوقات وجود الموضوع وهذا معنى زائد على اصل مدلول النسبة
واعلم ان هذه القضية اعم مطلقا من جميع ما سبق ذكرها وآورد بانها ليست اعم من المشروطة العامة لجواز
ان يكون اتصاف ذات الموضوع بالوصف مستلزما للصفة ولا يكون الاتصاف بالعنوان ولا بالمحمول
واقعا فيصدق المشروطة العامة لثبوت الضرورة الوصفية مع كذب المطلقة العامة كقولنا كل كاتب
انه متحرك الاصابع دائما فان الكتابة الدائمة تستلزم التحرك الدائم لكنه غير واقع فيصدق المشروطة بدون
المطلقة واجيب بانه انما يتم لو كان معنى المشروطة مجرد امتناع الانفكاك عن الوصف ولو كان الحكم
فيها بثبوت المحمول للموضوع ثبوتا لا ينفك عن الوصف سواء كان ثبوتا محققا كما في الخارجية او مقدرا
كما في الحقيقية ليظهر استلزامها المطلقة بمثلها قطعا ضرورة استلزام المقيد المطلق فالمشروطة الخارجية
تستلزم المطلقة الخارجية والحقيقية الحقيقية فافهم قوله وهي التي حكم فيها بسلب ضرورة الجانب المخالف
فان كانت موجبة فبعدم ضرورة السلب وان كانت سالبة فبعدم ضرورة الايجاب واعلم ان شارح
المطالع ذهب الى ان الممكنة العامة ليست قضية الا بالقوة لعدم اشتمالها على الحكم بالفعل فليس فيها
ايجاب وسلب وموضوع ومحمول بالفعل بل بالقوة فلا تكون موجهة لانها اخص من القضية وقال
العلامة التفتازاني ان قولنا كل ج ب بالامكان تشتمل على حكم ورابطة لا محالة ومفهومه ان ب ثابت
لج مع انتفاء الضرورة عن الثبوت واللاثبوت ولا معنى للقضية الا ان يحكم فيها بان وصف المحمول صادق
على ذات الموضوع سواء كان بالامكان او بالفعل وكل منهما كيفية زائدة على نفس النسبة لا يقال
الامكان ليس كيفية للنسبة بل هو ماخوذ في جانب المحمول فزيد قائم بالامكان مثلا في قوة قولنا زيد ممكن
ثبوت القيام له ومعناه زيد ليس سلب القيام عنه بضروري فانه حكاية عن سلب ضرورة السلب فلا
تقييد ههنا الا في اللفظ لانا نقول اخذ الامكان قيد المحمول خروج عما فيه الكلام على ان مثل هذا جار في
الضرورية ايضا لان قولنا زيد ناطق بالضرورة في قوة قولنا زيد يجب ثبوت النطق له ومعناه ليس سلب
الناطقية عنه بضروري فكانه حكاية عن سلب ضرورة السلب فلا تقييد ههنا الا في اللفظ ثم ههنا كلام

وهو ان قولنا زيد حجر بالامتناع غير مشتملة على الرابطة لكون الثبوت ممتنعا له فلا تكون قضية بالفعل واجيب
بان المقصود في هذه القضية اذعان الوقوع لا نفسه والا فاي شيء يوصف بالامتناع واعترض
عليه بان تحقق النسبة متكيفة بكيفية الامتناع كالمقيد بالنسبة الى تحقق المطلق فكيف يمكن الاذعان
بالمقيد بدون الاذعان بالمطلق وكيف يمكن صدق المقيد مع عدم صدق المطلق واجيب منه بان
اصل النسبة الثبوت مطلقا اعم من ان يكون بالفعل وبالقوة او بالضرورة او بالامتناع فلا ريب في
تحقق مطلق الثبوت في ضمن زيد حجر بالامتناع فلم يلزم تخلف المطلق عن المقيد والمقصود قبل ذكر
الامتناع اذعان لمعنى المتبادر عن المطلقة وتعقب عليه بعض بان التحقيق بان معنى القضية ليس الا
الثبوت الفعلي وهو توصف تارة بالضرورة وتارة بالامكان وتارة بالامتناع كيف وليس الممتنع مثلا
الا تحقق الثبوت في نفس الامر وليس الفعلية زائدة على هذا المعنى ومن المحقق ان الامتناع جهة القضية
الكاذبة والثبوت المطلق الذي هو اصل مدلول القضية عندكم صادق ومتحقق في ضمن الامتناع
بل لو كان مدلول القضية الثبوت الاعم من الامتناع لما كان مفهومها محتملا للصدق والكذب والتصديق
والتكذيب فالحق ان مدلول القضية هو الثبوت على نهج الفعلية فهو قد يلاحظ ويقيد بقيد الامتناع و
الضرورة والدوام والامكان وغيرها لكن بعض من تلك القيود لا يقتضي تحققها تحقق المطلق بل
يقتضي رفعه وسلبه كالامتناع مثلا والاذعان بالمقيد بذلك البعض تحصل بدون الاذعان بالمطلق
وصدقه لا يتوقف على صدقه فان الامتناع من شانه ان تكيف به ما هو من الامور الباطلة ولعل
التحقيق في هذا المقام ما قال بعض الاجلة الاعلام بواه الله في دار السلام من ان قولنا زيد حجر اذا
اريد به معنى اعم يفيد فائدة تامة البتة وليس انشاء فهو خبر فمعنى القضية الثبوت المطلق سواء كان على نهج
الضرورة او الامكان او الامتناع وما هو متقرر ليس الا ان ما هو كاذب بالمعنى المتبادر موجهة بجهة
الامتناع وليست القضية محتملا للصدق والكذب الا بمعنى ان نفس مفهومها من حيث انه حكاية عن شيء يحتمل
للمطابقة وعدمها وهو حاصل في مطلق الاعم وامتناع كذبه لا ينافي كونه قضية وخبرا بل لو كذبه وتجويز
صدق المقيد مع كذب المطلق تجويز لتحقق الاخص من دون تحقق الاعم بل الضرورة تقتضي ان صدق
المقيد بعينه صدق المطلق وتجويز تقييده لشيء بما ينافيه تجويز لاجتماع المتناقضين فان المقيد عبارة عن
المطلق الماخوذ مع القيد فالمطلق جزء له والمقيد مشتمل عليه وعلى القيد فمعنى زيد حجر بالامتناع ثبوت

الجهة المتكيف بالامتناع ولو كان مفاد المطلق الثبوت الواقعي كان معناه ثبوت الجهة في النفس لامر
متكيفا بالامتناع وهو جمع بين المتنافيين هذا كلامه الشريف ولا يخفى وقته ومتانته واعلم ان الممكنة العامة
اعم القضايا بسائط كانت او مركبات لان امكان النسبة قد توجد من غير ضرورة ودوام وفعلية فهي اعم
من المطلقة العامة ايضا لان الفعلية تستلزم الامكان من غير عكس لجواز ان لا يخرج الامكان من
القوة الى الفعل **قوله** وهي المشروطة العامة يعني ان المشروطة العامة المقيدة باللادوام الذاتي
مشروطة خاصة ومعنى اللادوام الذاتي ان النسبة المذكورة في القضية ليست بدائمة ما دام ذات
الموضوع موجودة فيكون اشارة الى مطلقة عامة **قوله** ومنها الوجودية اللادائمة وتسمى المطلقة
الاسكندرية ايضا لان اكثر امثلة المعلم الاول للمطلقة في مادة اللادوام تحرزا عن فهم الدوام ففهم
الاسكندر الافرودسي من هذه الامثلة اللادوام **قوله** ومنها الوقتية بحذف قيد الاطلاق **قوله** و
منها المنتشرة بحذف الاطلاق **قوله** فهي التي يحكم فيها بارتفاع الضرورة ولا فرق فيها بالايجاب
والسلب الا في اللفظ لا في المفهوم لان مفهوم الايجاب والسلب فيها هو سلب ضرورة الطرفين
واعلم انك اذا عرفت تعاريف الموجهات وان المنظور فيها ما يحكم به ظاهر مفهوماتها فلا يشكل عليك استخراج
النسب بينها لو تاملت وراعيت ما ذكرنا سابقا **قوله** اللادوام اشارة الخ فيه اشارة الى ان اللادوام
ليس مدلوله الصريح المطلقة العامة واللاضرورة مدلولها الصريح الممكنة العامة لان سلب دوام
النسبة الايجابية الكلية يستلزم اطلاق النسبة السلبية الكلية وهي مطلقة عامة موافقة لتلك النسبة
في الكمية مخالفة لها في الكيفية وكذا سلب دوام النسبة السلبية الكلية يستلزم اطلاق النسبة الايجابية
الكلية وهي المطلقة العامة المخالفة لتلك النسبة في الكيفية الموافقة لها في الكمية وكذا سلب ضرورة
النسبة الايجابية الكلية يستلزم امكان النسبة السلبية الكلية وهي ممكنة عامة موافقة لها في الكمية و
مخالفة لها في الكيفية وكذا سلب ضرورة النسبة السلبية الكلية يستلزم امكان النسبة الايجابية الكلية
وهي ممكنة عامة موافقة لها في الكلية والجزئية مخالفة لها في الايجاب والسلب فما اشتهر ان اللادوام
دال على المطلقة العامة التزاما واللاضرورة على الممكنة العامة مطابقة كلام ظاهري اذ لا يلزم من
كون الامكان عبارة عن سلب الضرورة كون الممكنة العامة مدلولا مطابقيا لها كيف والمفرد لا يدل
على القضية اصلا على ما تقرر عندهم ولعلك قد تفطنت بما ذكرنا ان المركبة قضية متعددة لان الاعتبا

في وحدة القضية وتعددها لوحدة الحكم وتعدده فان تعددت الاحكام تعددت القضايا وان لم يكن
في القضية الا حكم واحد لم تكن القضية الا واحدة والحكم كما يتعدد بتعدد الموضوع والمحمول كذلك
يتعدد باختلافه في نفسه ايجابا وسلبا والحكم في المركبة مختلف كيفا فتكون القضية المركبة متعددة قطعا
قوله اما المتصلة فهي التي الخ هذا التعريف يشمل قسمي المتصلة اعني اللزومية والاتفاقية لان ثبوت نسبة
على تقدير ثبوت نسبة اخرى اعم من ان يكون لزوما او اتفاقا **قوله** ثم المتصلة صنفان بل المتصلة ثلثة
اصناف لانه ان كان الحكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى لزوما فلزومية وان كان الحكم بثبوت نسبة على
تقدير اخرى بالاتفاق فاتفاقية وان كان الحكم فيها اعم من ان يكون لزوما او اتفاقا فمطلقة **قوله** وان كان
ذلك الحكم بدون العلاقة فاتفاقية اعلم ان الاتفاقية تطلق على معنيين الاول ما يحكم فيها بتحقق نسبة
في نفس الامر على تقدير تحقق الاخرى فيها لا لعلاقة وتسمى اتفاقية خاصة ويمتنع تركيبها من كاذبين و
صادق وكاذب وانما يتركب من صادقين فقط والثاني ما يحكم فيها بصدق قضية في الواقع على تقدير
فرض تحقق اخرى وتسمى اتفاقية عامة ويجوز تركيبها من صادقين ومن تال صادق ومقدم محال فان الصادق
في نفس الامر باق على فرض كل محال ولا يجوز ان يكون التالي كاذبا كما يتوهم من كون الاتصال ثبوت
شئ على التقدير فيجوز ان يكون التالي كاذبا في الواقع صادقا على التقدير لما قيل ان معنى الاتصال
مطلقا وان كان الاول حقا كان الثاني حقا لكن اذا كان الاول ملزوما للثاني فلا قباحة في انتفائهما
في الواقع بناء على جواز استلزام محال محالا واما اذا لم يكن بينهما علاقة اللزوم فلا بد ان يكون الثاني
حقا في نفس الامر ليكون حقا على التقدير ضرورة ان التقدير والفرض لا يغير شيئا في الواقع ما لم يكن بينهما
ارتباط وعلاقة وقال العلامة التفتازاني ان التالي لو كان منافيا للمقدم لم يصدق الاتفاقية فان
صدق التالي ح ان كفى في صدق الاتفاقية الا انه لا بد من صدقه على تقدير صدق المقدم ايضا والمنافاة بينهما تمنع صدقه
على تقديره والا لزم اجتماع النقيضين وهو محال ولو كان بطريق الاتفاق بعدم تغير التقدير الشئ الواقعي مسلم اذا لم يكن منافيا لذلك الشئ اما
على تقدير المنافاة فغير مسلم واورد عليه بان مرجع صدق الاتصال في الاتفاقية ليس الا صدق التالي
في نفس الامر فقط سواء كان منافيا للمقدم او لا ولذا قيل يمتنع تركيب الاتفاقية الصادقة من كاذبين
ولا يلزم من منافاة التالي مع المقدم في الاتفاقية اجتماع النقيضين كيف ولم يحكم فيها باجتماعهما
في نفس الامر فان مآل الاتصال فيها نفس تحقق التالي فقط كما ان مآل الاتصال في اللزومية مجرد

تحقق العلاقة بينهما الا انهما متحققان وتعقل الحق ما افيد ان الحكم الشرطي لا يكون الا على تقدير فرض المقدم فالحكم
في الاتفاقية ليس الا تحقق التالي في نفس الامر على تقدير فرض المقدم فيها فلو كان المقدم منافيا له يرجع
الحاصل الى تحقق امر واقعي في الواقع مع فرض مناقضه فيه وهو حكم بالجمع بين النقيضين واما اللزومية
فالحكم فيها وان كان تحقق التالي على تقدير تحقق المقدم لكن لا يلزم منه على تقدير المنافاة الا اجتماعهما
في عالم التقدير ولا خلف فيه ولا يخفى شانه هذا الكلام والحاصل انه لو حكم في الاتفاقية بصدق التالي في
الواقع بحيث لا يكون لتقدير المقدم فيه مدخل لم يلزم اجتماع المتنافيين لكن الحكم فيها بصدق التالي
في الواقع على تقدير صدق المقدم ايضاً وعند ارادة هذا المعنى لا ريب في لزوم اجتماع المتنافيين
على تقدير تركيب الاتفاقية من المتنافيين واعلم انه قال شارح المطالع الاتفاقيات ايضا مشتملة
على العلاقة لان المعية في الوجود امر ممكن لا بد له من علة الا ان العلاقة في اللزوميات مشعور بها حتى
ان العقل اذا لاحظ المقدم حكم بامتناع انفكاك التالي عنه بديهة او نظرا بخلاف الاتفاقيات فان العلاقة
فيها غير معلومة وغير مشعور بها وان كانت واجبة في نفس الامر فليس ناطقية الانسان يوجب ناهقية
الحمار بل اذا لاحظهما العقل يجوز الانفكاك بينهما ورد عليه بانه غاية ما لزم ان يكون المصاحبة بينهما
لوجود علة موجبة لهما لكن هذا القدر لا يكفي للتلازم بل يجب الارتباط الافتقاري كما سيظهر وسيظهر
تحقيق الحق ان شاء الله تعالى قوله والعلاقة في عرفهم عبارة عن احد الامرين الخ تفصيل المقام انهم
قالوا التلازم بين الشيئين انما يكون اذا كان احدهما علة موجبة للآخر فان العلة الموجبة لا تنفك عن
المعلول وكذا المعلول لا ينفك عن العلة الموجبة او يكونا معلولي علة ثالثة ولما ورد عليه النقض
بالمتضايفين فانهما ليسا معلولي علة ثالثة ولا احدهما علة للآخر مع كونهما متلازمين قال بعضهم لا بد
بين المتلازمين من علاقة العلية او التضايف وقد اختاره المص العلامة قدس الله سره حيث قال
واما ان يكون علاقة التضايف الخ وقال المحقق الطوسي واتباعه ان التلازم منحصر في علاقة العلية
بان يكون احدهما علة للآخر او كلاهما معلولين لثالث لكن لا كيف اتفق بل من حيث توقع تلك
العلة الثالثة بينهما ارتباطا افتقاريا الا على الوجه الدائر اذ كل شيئين لا يكون بينهما علاقة افتقار ومعلولية
كما ذكر فلا استحالة في انفكاك احدهما عن الآخر وانتقض بالمتضايفين فمنعوا كونهما اما حقيقيان او اضافيان
والاولان معلولان لثالث كالابوة والنبوة لكونهما معلولين للتولد وكل منهما يحتاج الى معروض الآخر فالابوة

محتاج الى ذات الابن والبنوة الى ذات الاب اما الاخران فبعض كل منهما اعني وصفه محتاج الى البعض الآخر
اعني ذاته هكذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات واورد عليه المحاكم بان النقض لا ينحصر في المتضائفين
بل هو لازم في القضايا المتلازمة في بابي العكس وتلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة الدائمة مثلا
ينعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف لاحدهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق
بين قضيتين تلازم اصلا وايضا اللبنتان المخيتان متلازمتان مع عدم علاقة العلية بينهما على الوجه المذكور
واجيب عن الاول بان ليس التلازم بين نفس القضيتين انما التلازم بين صدقهما وصدقهما معلول لمغايرة ذات
الموضوع والمحمول واتحادهما وعن الثاني بان اللبنتين المخيتين ليستا بمتلازمين بل فيه تدافع الاثقال
المتساوية الميول كتدافع جوانب الارض الى مركز الكل ولو سلم انه معدود من باب التلازم فليس التلازم الا
في حفظ الوضع لا في الوجود فهما بهذا الاعتبار معلولا علة ثالثة وهو الالتقاء مع احتياج كل منهما في ذلك
الوصف الى ذات الآخر ونقض تارة بان اشتراط الارتباط الافتقاري ممنوع فانه كلما تحقق المعلول تحققت
علته الموجبة وكلما تحققت علته الموجبة تحقق المعلول الآخر فكلما تحقق المعلول الاول تحقق المعلول الآخر فالمعلولان
لعلة واحدة متلازمان بالشكل الاول ولا حاجة الى اشتراط الارتباط الافتقاري وكون الثالث موقعا له
واجيب عنه بان المعلولين لا يصدران عن العلة الواحدة بجهة واحدة بل لا بد من جهتين فالمعلول الاول
يستلزم علته من جهة صدوره عنها بتلك الجهة والعلة انما تستلزم المعلول الآخر من جهة اخرى فلم يتكرر الاوسط
فلا يلزم النتيجة وفيه ان الكلام في العلة الموجبة وهي التي يمتنع تخلف المعلول عنها لاستجماعها شرائط التاثير
والاستناد الى تلك العلة لا ريب انه كاف في امتناع التخلف عنها ولا حاجة الى الارتباط الافتقاري وتارة
بانه قد اشتهر فيما بينهم ان المعلول الواحد يجوز ان يكون له علل متعددة كل واحد منها بحيث لو وجد ابتداء
وجد المعلول بسببه وان لم يجز اجتماعها وح لا يلزم من كون الشيء علة لامرين لا يتحقق هذا الامر بدون ذلك الشيء
بل يمكن ان يوجد المعلول بكل واحد من العلل نعم لو قيل لا يجوز تعدد العلل المستقلة لا بدلا ولا معا صح هذا
الكلام واجيب بان العلة فيما يظن فيه تعدد العلل المستقلة وهي القدر المشترك منضما الى الفاعل لو احد
بالشخص لا يقال ح يلزم كون تحصيل المعلول اقوى من تحصيل العلة ضرورة ان القدر المشترك امر مبهم لانا نقول
هذا غير ممنوع في العلة الناقصة كما صرح به الشيخ في الشفاء انما الممتنع ابهام العلة وتحصيل المعلول في الفاعل
المستقل بالتاثير وتارة بانه لا شك ان الابوة والبنوة متلازمتان قطعا والقول بان ذات احدهما يحتاج

الى معروض الآخر لا يورث التلازم بينهما بل انما يورث التلازم بين معروض احدهما وذات الآخر والقول المتنافيان
الى ثالث وهو التولد مثلا لا يجري في امور اخرى كالصغر والكبر مثلا وتارة بان وجود الواجب وعدم عدمه متلازمان
مع انه لا علية ولا استناد الى ثالث والقول بانهما متحدان معنى متغايران لفظا ليس بشيء فان تغاير المفهوم
ضروري واجيب بان العدم لا يضاف الا الى الوجود كما هي تحقيقه فعدم العدم ان كان معناه عدم ثبوت العدم
فثبوت العدم ليس نقيضا للوجود حتى يكون عدم ثبوت العدم لازما للوجود والا فلا محصل له هكذا وقع القيل
والقال ودار الجواب والسوال وتحقيق المقام على ما افاد بعض الاعلام ان التلازم يطلق على معنيين الاول
كون الشيء آبيا عن التحقق في الواقع الا مع تحقق الآخر وبالعكس فيستدعي ذات كل واحد من المتلازمين ان لا
يتحقق الا مع تحقق الآخر وهذا لا يوجب كون احدهما علة للآخر ولا كونهما معلولين لثالث غاية الامر انه يتحقق اذا
كان احدهما علة موجبة للآخر واما اذا كانا معلولين لثالث فانما يكون ذلك الاستدعاء ناشيا عن ذاتيهما
فيكونان متلازمين والا فلا والاستناد الى الثالث وايقاع الثالث الافتقار بينهما لغو لا مدخل له اصلا فما اشتهر
من انه لا بد في التلازم من ان يكون احدهما معلولا للآخر او كلاهما معلولين لثالث وبالجملة فلا بد من علاقة العلية
وما زعم المحقق الطوسي من انه لا يكفي الاستناد الى الثالث بل لا بد من ايقاع الثالث والارتباط الافتقاري بينهما
ليس بشيء اذ مدار التلازم ليس الا عدم الانفكاك نظرا الى ذات المتلازمين سواء كان بينهما علية اصلا ولذا
قد يتحقق هذا المعنى في المحالين بالذات مع عدم كون احدهما علة للآخر ولا كونهما معلولين لثالث كما يقال اجتماع
النقيضين مستلزم لارتفاعهما وبالعكس والاستناد الى الثالث وايقاع الثالث الارتباط الافتقاري
بينهما لا معنى له اصلا والثاني مطلق امتناع الانفكاك بينهما في نفس الامر والتلازم بهذا المعنى والامكان متحققا
في كل معلولين لثالث وفي سلسلة العلل بين العلة الاولى والمعلول الاخير لكن لزوم علاقة العلية غير ضروري
لهذا المعنى فان امتناع الانفكاك في نفس الامر لا تقتضي علاقة العلية اصلا فضلا عن ان تقتضي ايقاع الثالث
ارتباطا افتقاريا بينهما ولعلك تتفطن منه ان استناد الشيئين الى العلة الواحدة الموجبة يكفي في اللزوم بمعنى
عدم الانفكاك في نفس الامر ويثبت اللزوم بينهما بالشكل الاول وعذر عدم تكرر الاوسط لاختلاف الجهات
مرتفع بانه يجري الكلام في الجهتين ولا يتسلسل بل ينتهي الى علة واحدة موجبة لهما فثبت ان ما قال شارح
المطالع ان الاتفاقية مشتملة على العلاقة لعله غير بعيد عن الصواب واعلم انه لا خلاف في استلزام الصادق
صادقا ولا في عدم استلزام الصادق كاذبا انما الخلاف في استلزام الكاذب صادقا او كاذبا فقال الشيخ

في الشفاء اذا وضع محال على ان تبعه محال مثل قولنا ان لم يكن الانسان حيوانا لم يكن حساسا يصدق لزومية
لا اتفاقية اذ مقتضاها ان يكون حكم مفروض وتحقق منه صدق شيء لكن التالي غير صادق كيف يوافق صدقه شيئا
آخر فرض فرضا وان وضع صادق على ان تبعه كاذب كقولنا اذا كان الانسان ناطقا فالغراب ناطق لم يصدق
لا لزومية ولا اتفاقية اما اذا وضع محال على ان تبعه صادق في نفسه كقولنا ان كانت الخمسة زوجا فهو عدد فيصدق اما
بطريق الاتفاق واما بطريق اللزوم فهو حق من جهة الالتزام وليس حقا من جهة نفس الامر اما انه حق من جهة
الالتزام فان من يرى ان الخمسة زوج يلزمه ان يقول بانه عدد واما انه ليس بحق من جهة نفس الامر فلانه
اذا وضع ان الخمسة زوج وكان حقا ان كل زوج عدد يلزمه ان الخمسة الزوج عدد فاستلزام زوجية الخمسة
للعددية بسبب ان كل زوج عدد لكنه ليس بصادق على ذلك الوضع والفرض لانه يصدق لا شيء من العدد
بخمسة زوج فلا شيء من الخمسة الزوج بعدد فليس كل زوج عددا الا ان سلب الشيء عن جميع افراد الاخص
يستلزم سلبه عن بعض افراد الاعم وايضا لو صدق كلما كان الخمسة زوجا كان عددا لصدق كل خمسة زوج
عدد لكنه باطل فيكون المتصلة التي في قوتها باطلة ومحصله عدم استلزام المقدم المحال التالي الصادق
واستلزامه الكاذب واعترض عليه شارح المطالع بانا لا نسلم ان قولنا لا شيء من العدد بخمسة زوج صادق
على تقدير المحال فانه لما جوز كذب القضية القائلة كل زوج عدد على ذلك التقدير مع صدقه في نفس الامر
فلم لا يجوز كذب هذه القضية على ذلك التقدير وان كانت صادقة في نفس الامر على انه مناقض لما صرح به من ان
الصادق في نفس الامر باق على فرض كل محال سلمنا ذلك لكن غاية ما فيه ان القياس المنتج للقضية لا ينعقد
وانتفاء الدليل لا يستلزم انتفاء المدلول فان قلت لما صدق لا شيء من الخمسة الزوج بعدد ظهر عدم استلزامها
للعددية قلت لا نسلم انه لا يلزم من كون الخمسة زوجا ان يكون عددا غاية ما في الباب انه يلزم ان يكون عددا
وان لا يكون وهو محال وجوزوا استلزام المحال للمحال واما قوله لو صدق كلما كان الخمسة زوجا كان عددا لصدق
كل خمسة زوج عدد فهو ممنوع لاستدعاء الموجبة وجود الموضوع وعدم استدعاء الملازمة وجود المقدم وايضا لو
صح احد الدليلين لزم ان لا يصدق اللزومية عن محالين واللازم باطل بيان الملازمة انا اذا قلنا كلما كانت
الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فالحق بهذه القضية ان كل زوج منقسم بمتساويين لكنه ليس بصادق
على ذلك التقدير لانه يصدق لا شيء من المنقسم بمتساويين بخمسة زوج فلا شيء من الخمسة الزوج بمنقسم بمتساويين
فليس كل زوج بمنقسم بمتساويين ولانا لو صدقت لصدق كل خمسة زوج منقسم بمتساويين لكنه باطل واما

بيان ابطلان اللازم فلان الشيخ ساعد على ذلك ولانه لو لم يجز استلزام المحال للمحال لم ينعكس الموجبة الشرطية الكلية
بعكس النقيض وليس كذلك وذهب اكثر المتاخرين الى انه لا فرق بين المحال والممكن في الاستلزام بعلاقة طبيعية
وعدمه بعدمها فاذا تحقق العلاقة بين المحالين على تقدير تحققهما جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما كقولنا كلما كان
زيد حمارا كان ناهقا والا فلا استلزام اصلا ومن ثم يجب ان لا يكون المقدم منافيا للتالي حتى يتحقق بينهما
علاقة الملازمة فان المنافاة تصحح الانفكاك المقدم عن التالي والملازمة بينهما تمنعه فلو كان المقدم المحال
مع كونه منافيا للتالي مستلزما له في نفس الامر يلزم اجتماع المتنافيين واورد عليه الفاضل ميرزا جان في حاشي
الحواشي القديمة بانه ان اريد بكون المنافاة مصححا للانفكاك انها تصحح الانفكاك في نفس الامر بحيث يكون
احدهما متحققا في نفس الامر دون الاخر فغير مسلم لجواز كونهما ممتنعين وان اريد بمعنى انه لو تحقق احدهما
لم يتحقق الاخر فمسلم لكنه ليس بمستحيل لرجوعه الى شرطيتين لزوميتين تاليا احدهما مناف لتالي الاخرى فيجوز ان
يصدق لان المحال جاز ان يستلزم النقيضين والحق انه ان كان المراد بالعلاقة علاقة العلية فلا يمكن تحققه
في المحال اصلا وان كان المراد بها العلاقة التي يابى المقدم الانفكاك عن التالي وجودا فمسلم ان المحال
والممكن متساويان فيه لكن لا نم امتناع منافاة المقدم للتالي في اللزوم لجواز ان يكون بين المحال ونقيضه
علاقة بها يابى عن فرض الوجود الاستصحاب معه بالنظر الى ذاته كذا افاد بعض جلة الاعلام قدس سره وزعم
بعضهم انه لا يجزم العقل باستلزام المحال محالا ولكنا اذا العقل حاكم في عالم الواقع وما هو خارج عنه ليس تحت
حكمه وبعد فرض العقل اياه من عالم الواقع لا يجدي في جريان الحكم وبقاء الاحكام الواقعية في عالم التقدير
مشكوك وهذا مختار الفاضل النحرير الانصاري ومن تبعه وفيه ان المحال ايضا احكاما واقعية من غير اعتبار المعتبر ولحاظ
اللاحظ وتلك الاحكام داخل تحت حكم العقل قطعا وكون وجود المحال خارجا عن عالم الواقع لا يستلزم كون
احكام النفس الامرية خارجة عن حكم العقل فالمحال قد يستلزم المحال بالذات وربما يكون الجزم بهذا الاستلزام
ضروريا كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا وقد يكون نظريا وقد لا يستلزم فالمحال والممكن سواء في هذا الحكم
لا تفرقة بينهما اصلا **قوله** لانا ان حكم فيها بالتنافي وايعدمه بين شيئين الخ اعلم ان المنفصلة الحقيقية لا بد
ان يوخذ فيها مع القضية نقيضها او المساوي له والا لم يتحقق التنافي صدقا وكذبا فلا يتركب المنفصلة
الحقيقية الا من جزئين اذ لو تركبت من ثلثة اجزاء ولكن ا و ج و ب فاما ان يكون ج مستلزما لنقيض ب
او لا على الثاني لم يكن بين ج و ب انفصال حقيقي وعلى الاول اما ان يكون نقيض ب مستلزما له او لا على الثاني

لم يتحقق بين ب وآ انفصال حقيقي وعلى الاول يكون ج مستلزما للاول المستلزم للنقيض المستلزم
لذلك النقيض فلم يكن بين ج وآ انفصال حقيقي فان قيل قولنا كل مفهوم اما واجب او ممكن او ممتنع حقيقة مركبة
من اكثر من جزئين اقول هذه القضية مركبة من حملية ومنفصلة فان معناها كل مفهوم اما واجب وكل مفهوم
اما ممكن او ممتنع الا انه لما حذف احد حرفي الانفصال وهم ذلك تركيبها من ثلثة اجزاء آه اقول انها مركبة من
حمليتين بانها مرددة المحمول لا يقال المنفصلة القائلة كل مفهوم اما ممكن او ممتنع لا شك انها مانعة الجمع ولا
انفصال حقيقي فيها وبين الحملية لجواز تصادقهما بصدق الحملية فان المنفصلة المانعة الجمع تصدق ولو ارتفع
جزءاها لانا نقول تلك المنفصلة ليست مانعة الجمع بل منفصلة مع الحملية على انها مانعة الخلو وجزء الانفصال
الحقيقي لا بد ان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا فان صدقت الحملية كذبت المنفصلة المانعة الخلو
لارتفاع جزئيها وان صدقت كذبت الحملية كيف ومرجع المنفصلة ذوات الاجزاء الثلثة الى قولنا اما ان
يكون هذا المفهوم واجبا اولا يكون فان لم يكن فهو اما ممكن او ممتنع فهذه منفصلة مانعة الخلو مساوية لنقيض
الحملية فهي مركبة من حملية ومساوي نقيضها كذا في شرح المطالع واورد عليه بانه انما يلزم منه ان لا
تتركب المنفصلة الحقيقية من اجزاء فوق اثنين على وجه يكون بين كل جزئين منها انفصال حقيقي لا انه لا
تتركب من اكثر من جزئين مطلقا فلو تركبت من ثلثة اجزاء بحيث يكون الانفصال بين مجموع ثلثة اجزاء
فلا دليل على بطلانه فان قيل الانفصال الحقيقي لا يكون الا بين شيء ونقيضه او مساوي نقيضه وهو لا
يكون الا واحدا اقول يجوز ان يتركب عن شيء وعن شيئين كل واحد منهما اخص من نقيضه واجيب عنه بانه
ح يكون الانفصال بين احد الاجزاء وبين المفهوم المردد بين الباقيين بالذات لا بين ثلثة اجزاء واما مانعة الجمع
فيمكن تركبها من ثلثة اجزاء لا يجوز اجتماع اثنين منها في الصدق ويجوز اجتماعها في الكذب كقولنا هذا الشيء
اما شجر او حجر او حيوان وكذا مانعة الخلو يجوز تركبها من ثلثة اجزاء لا يجوز اجتماع اثنين منها في الكذب ويجوز
اجتماعها في الصدق كقولنا هذا الشيء اما لا شجر او لا حجر او لا حيوان قال شارح المطالع الحق ان شيئا من المنفصلات
لا يمكن ان يتركب من اجزاء فوق اثنين لان المنفصلة هي التي حكم فيها بالمنافاة بين قضيتين على احد الانحاء
الثلثة فلا انفصال الا بين جزئين واما ما ظن من جواز تركيب مانعة الجمع والخلو من اجزاء كثيرة فهو ظن سوء لانا
اذا قلنا اما ان يكون هذا الشيء شجرا او حجرا او حيوانا فلا بد من تعيين طرفيها حتى يحكم بينهما بالانفصال فاذا فرضنا احد
طرفيها قولنا هذا الشيء حجر فالطرف الآخر اما قولنا هذا الشيء شجر واما قولنا هذا الشيء حيوان على التعيين ولا على التعيين

فان كان احدهما على التعيين تم المنفصلة به وكان الآخر زائدا حشوا وان كان احدهما لا على التعيين كان تركيبها من حملية ومنفصلة فلا يزيد اجزاءها على اثنين بل هذه المنفصلة في التحقيق ثلث منفصلات احدها من الجزء الاول و الثاني وثانيها من الجزء الاول والثالث وثالثها من الثاني والثالث فكما ان الحملية تتعدد بتعدد معنى الموضوع والمحمول كذلك الشرطية تتكثر بتعدد احد طرفيها على ان الانفصال لو احد نسبة واحدة والنسبة الواحدة لا يتصور الا بين الشيئين فان النسبة بين امور كثيرة لا تكون نسبة واحدة بل نسبا متكثرة وح نقول قولهم لا يمكن تركيب الحقيقية من اجزاء كثيرة ويمكن تركيب مانعة الجمع والخلو منها ان ارادوا بها المنفصلة الواحدة حتى ان الحقيقية الواحدة لا يمكن تركيبها من الاجزاء الكثيرة واختاها الجمع والخلو يمكن ان يتركب منها فلا نم ان المنفصلة القائلة بان الشئ اما شجر او حجر او حيوان او بانه اما لا شجر او لا حجر او لا حيوان منفصلة واحدة بل منفصلات متعددة وان ارادوا بها المنفصلة الكثيرة فكما يتركب مانعة الجمع والخلو المتكثرة من اجزاء كثيرة كذلك الحقيقية المتكثرة وعلى كلا التقديرين لم يكن بين الحقيقية واختيها فرق في ذلك انتهى واعترض عليه البعض من الاحباء بان قوله النسبة الواحدة لا يتصور الا بين اثنين ان اراد به ان كل نسبة واحدة انفصالية كانت او غيرها لا يتصور الا بين اثنين فهو مصادرة على المطلوب وان اراد ان كل نسبة حملية او اتصالية لا يتصور الا بين اثنين فغير نافع كما لا يخفى وهذا خبط صريح لان المصادرة انما تلزم اذا لوحظت الجزئيات تفصيلا ثم حكم على موضوع الكبرى بالاكبر واما اذا حكم بان ما ثبت له الاوسط محكوم عليه بالاكبر ولم يلاحظ فيها ان ما صدق عليه الاوسط اي شئ هو فلا مصادرة وغاية ما يمكن ان يمنع كلية الكبرى وهذا ايضا مكابرة كما لا يخفى على من له ادنى مسكة **قوله** وان حكم بالتنافي او عدمه صدقا فقط الخ اعلم ان مانعة الجمع والخلو تطلقان على ثلثة معان اما مانعة الجمع فقد تطلق على ما حكم فيها بالتنافي في الصدق فقط اي بعدم التنافي في الكذب وقد تطلق على ما حكم فيها بالتنافي في الصدق فقط اي لم يحكم فيها بالتنافي في الكذب سواء حكم فيها بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشئ منهما وقد تطلق على ما حكم فيها بالتنافي في الصدق مطلقا سواء حكم بالتنافي في الكذب او بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشئ منهما وكذا مانعة الخلو قد تطلق على ما حكم فيها بالتنافي في الكذب فقط اي بعدم التنافي في الصدق وقد تطلق على ما حكم فيها بالتنافي في الكذب فقط اي لم يحكم فيها بالتنافي في الصدق سواء حكم بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشئ منهما وقد تطلق على ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا سواء حكم بالتنافي في الصدق او بعدم التنافي فيه او لم يحكم بشئ منهما والمعنى الاول من كل منهما اخص من الاخيرين منهما والاخير من كل منهما اعم من الاولين والثاني

منهما اعم من الاول وكل منهما بالمعنيين الاخيرين اعم من الحقيقية ومنهما بالمعنى الاول كما لا يخفى **قوله** والمنفصلة بانها
الثلثة قسمان بل ثلثة اقسام ثالثها المطلقة التي لم يقيد بشئ من العناد والاتفاق فاقسام المنفصلة تسعة
والشرطيات اثنا عشر كما يظهر بالتامل **قوله** لا ان القضية الطبعية الخ وذلك لان الحكم الشرطي لا يتصور
بدون ملاحظة التقادير واعتبارها واجب فيها وهي بمنزلة الافراد في الحملية فلا يعقل اخذ طبيعة المحكوم عليه بدون
اعتبار التقادير لتكون طبعية وبالجملة ما حكم عليه في الشرطية لا يمكن ان يوخذ من حيث الاطلاق والعموم
او من حيث هي هي فلا يتصور فيها الطبعية والمهملة القضايائية **قوله** ثم التقادير فيها الخ اعلم ان المراد
بالتقادير الاحوال التي يمكن اجتماعها مع المقدم وان كانت محالة في انفسها سواء كانت لازمة للمقدم او مفارقة
له فاذا قلنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا اردنا ان كل حال ووضع يمكن ان يجامع وضع الانسانية لزيد
من كونه كاتبا او ضاحكا او قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او الفرس صاهلا الى غير ذلك فان الحيوانية
لازمة للانسان في جميع الاحوال والاوضاع ولم يشترط امكانها في انفسها بل يعتبر تحقق اللزوم والعناد عليها
وان كانت محالة في انفسها كقولنا كلما كان الانسان فرسا كان حيوانا فانه يمكن ان يجتمع المقدم مع كون الانسان
صاهلا والمستحال في نفسه ولو عمم الاحوال في الكلية بحيث يتناول الممتنعة الاجتماع مع المقدم لزم ان لا
يصدق كلية اصلا فانا لو فرضنا المقدم مع عدم التالي او مع عدم لزوم التالي اياه لا يلزمه التالي اما على الاول
فانه يستلزم عدم التالي فلو كان ملزوما للتالي ايضا كان امر واحد ملزوما للنقيضين وهو محال واما على التقدير
الثاني فلانه يستلزم عدم لزوم التالي فلو كان ملزوما له كان ملزوما له ولم يكن ملزوما له وهو محال وكذا في المنفصلة
لو اخذنا المقدم مع وجود التالي امتنع ان يعانده التالي لاستلزامه التالي والا لزم كونه لازما ومعاندا معا وكذا
لو اخذ مع لزوم التالي واعترض عليه بوجهين الاول انا سلمنا ان مقدم اللزومية اذا فرض مع عدم التالي
او عدم لزوم التالي يستلزم عدم التالي او عدم لزومه لكن لا نسلم عدم لزوم التالي له لجواز ان يستلزم التالي
وعدمه او لزومه وعدم لزومه لان المحال يجوز ان يستلزم النقيضين وكذا في المنفصلة واجيب ولا يتغير الدعوى بانه
لو لم يعتبر في الاوضاع امكان الاجتماع لم يحصل الجزم بصدق الكلية لان عدم التالي او عدم لزومه اذا فرض
مع المقدم احتمل ان لا يلزمه التالي فان المحال وان جاز ان يستلزم محالا آخر لكنه ليس بضروري وثانيا بانه
لو استلزم الشئ الواحد النقيضين او عاندهما لزم المنافاة بين اللازم والملزوم اما في الاستلزام فلان كل واحد
من النقيضين مناف للاخر ومنافاة اللازم للشئ يستدعي منافاة الملزوم اياه ولانه اذا صدق المقدم صدق احد النقيضين

وكلما صدق احد النقيضين لم يصدق النقيض الآخر فبينهما منافاة واما في العناد فلان معاندة الشئ لاحد النقيضين
يوجب ملازمته للنقيض الآخر ان كانت في الصدق او استلزام نقيض الآخر له ان كانت في الكذب وقد علم استحالة
المنافاة بين اللازم والملزوم وهذا تطويل بلا طائل فان المنافاة بين اللازم والملزوم انما لزمت على التقدير
محال والمحال جاز ان يستلزم المحال الثاني ان طبيعة المقدم في الكليات مقتضية للتالي مستقلة في الاقتضاء
اذ لا دخل للاوضاع فيه فانه لو كان لشئ منها دخل في اقتضاء التالي لم يكن الملزوم والمعاند هو المقدم وحده
بل هو مع امر آخر واما في الجزئيات فللمقدم بها دخل في اقتضاء التالي فهو لا يستقل بالاقتضاء فيكون هناك
امر زائد على طبيعة المقدم واذا انضم اليها يكفي المجموع في الاقتضاء فيكون الملازمة بالقياس الى المجموع
كلية وبالقياس الى طبيعة المقدم جزئية فيما يكون المقدم مستقلا في الاقتضاء يصدق اللزوم وان اخذ على
اى وضع ومنافاة الوضع للتالي او لازمه لا ينافي لزوم التالي لطبيعة المقدم اذ لا منافاة الا بين مجموع
الوضع والمقدم وبين التالي لا بين نفس المقدم والتالي واللزوم انما هو لنفس المقدم لا للمجموع واجيب بانه
لما كانت التقادير في الشرطية كالافراد في الحملية فلا يعقل الحكم الشرطي الا على التقادير ولا يلزم من اقتضاء
نفس المقدم التالي من غير مداخلة امر آخر الا ان يلزمه التالي على كل وضع يمكن تحقق المقدم معه فالحكاية عنه
ما لم يحكم على جميع التقادير غير ممكن فلو اخذ التقدير المنافي للزوم لما صح الحكم باللزوم على ذلك التقدير **قوله** وفي
المنفصلة وانما سموا كما اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا **قوله** وسور السالبة الكلية في المتصلة والمنفصلة
ليس البتة اما في الاول كقولنا ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما في الثاني فكقولنا ليس البتة
اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا **قوله** والفاظ لو وان واذا الخ قال الشيخ في الشفاء
حروف الشرط تختلف منها ما يدل على اللزوم ومنها لا يدل على اللزوم فانك لا تقول ان كانت القيامة قامت
فيحاسب الناس اذ ليست ترى التالي يلزم من وضع المقدم لانه ليس بضروري بل ارادي من الله تعالى وتقول
اذا كانت القيامة قامت تحاسب الناس وكذلك لا تقول ان كان الانسان موجودا فالاثنان زوج لكن
تقول متى كان الانسان موجودا فالاثنان زوج فيشبه ان يكون لفظة ان شديدة الدلالة على اللزوم
ومتى ضعيفة في ذلك واذا كالمتوسط واما اذا فلا دلالة له على اللزوم البتة بل على مطلق الاتصال وكذا كلما
ولما هذا الكلام شعري لما قال شارح المطالع ان الفرق بين ان قامت وبين ان كان الانسان موجودا ومتى
كان انما يجب ان يكون بدلالة ان على اللزوم دون اذا ومتى لجواز ان يكون الفرق بدلالة ان على الشك في

وقوع المقدم وعدم دلالتها عليه بل هذه الكلمات بعضها موضوعة للشرط وبعضها متضمن لمعناه والشرط هو تعليق
امر على آخر اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الاتفاق فلا دلالة لها على اللزوم اصلا والعجب ان اذا دال
على اللزوم واذا لا يدل عليه مع ان اذ ليس بموضوع للشرط البتة وفي اذا رائحة الشرط على ان مثل هذا البحث ليس
من وظائف المنطق وليس فيه كثير نفع وانما هو فضول من الكلام انتهى **قوله** فطرفاها اما شبيهتان بحمليتين الخ
اعلم ان اطراف الشرطيات ليست قضايا بالفعل كما عرفت مما سبق لكنها قد تكون شبيهة بالحمليتين بحيث لو اعتبر
الحكم فيها يكونان حمليتين كقولنا كلما كان الشئ انسانا فهو حيوان او منفصلتين كقولنا كلما كان دائما اما ان
يكون العدد زوجا او فردا فدائما اما ان يكون منقسما بمتساويين او غير منقسم بهما او متصلتين نحو ان كان كلما كان الشئ
انسانا فهو حيوان فكلما كان لم يكن حيوانا لم يكن انسانا او مختلفتين بان يكون احدهما حملية والآخر متصلة او منفصلة
او احدهما متصلة والاخرى منفصلة فالاول كقولنا ان كان طلوع الشمس علة لوجود النهار فكلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود والثاني نحو ان كان هذا اما زوجا او فردا فهو عدد والثالث نحو ان كان كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا **قوله** فصل التناقض اعلم ان كل
مفهوم اذا اعتبر في نفسه بدون صدقه على شئ وينضم اليه كلمة النفي يحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه وليس
في شئ منهما اعتبار صدق اولا صدق على شئ اصلا واذا اعتبر حملهما على شئ واحد كان اثبات ذلك المفهوم
له تحصيلا واثبات رفعه عدولا فيتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع فان اعتبر هذان
المفهومان في انفسهما وسميا نقيضين كان معناه انهما متباعدان تباعدا لا يتصور ما هو ابلغ عنه فيما بين
المفهومات المعتبرة بلا صدقهما على شئ لا انهما لا يجتمعان في ذات ولا يرتفعان عنها لجواز الارتفاع عند عدمها
واذا اعتبر صدقهما على ذات واحدة كان نقيض كل منهما بهذا الاعتبار رفع صدقه لا صدق رفعه لجواز ارتفاعهما
ومن ههنا استبان انه اذا كان مفهوم رفعا لشئ كان الآخر مرفوعا له وهذا ينفي كون التناقض من النسب
المتكررة وان المرفوع لا يمكن ان يكون رفعه الا واحدا فلا يتصور ان يكون لشئ واحد نقيضان وان للمفرد
نقيضا بحسب ملاحظته في نفسه وبحسب اعتبار صدقه على شئ ونقيضه بالاعتبار الاول هو سلب ذلك المفرد
نفسه وبالاعتبار الثاني هو سلب ذلك الصدق فالسلب ح وان كان داخلا على المفرد لكنه يرجع حقيقة الى
سلب النسبة ومن ثم تراهم يقولون ان التناقض في المفردات يرجع الى التناقض في القضايا وههنا اشكال
من وجهين الاول انا اذا لاحظنا جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنها شئ فنقيضه رفعه وهو داخل في الجميع

بناء على الفرض المذكور فيلزم ان يكون الجزء نقيضا للكل واجيب عنه بان المفهومات ليست غير متناهية
موجودة بالفعل بل هي كمراتب الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فلا يمكن اعتبار مجموعها بحيث
لا يشذ عنها شئ والا يلزم اعتبار المتنافيين واورد بان معلومات الله تعالى لا يمكن الزيادة عليها والا
لزم الجهل العياذ بالله فمجموع معلومات الله تعالى مفهوم ونقيضه رفع هذا المجموع فهو ايضا داخل في
معلوماته فهو داخل في هذا المجموع فيلزم كون الجزء نقيضا للكل مع انه لو اخذ مجموع مفهومات متناهية منها
رفعه لزم كون الجزء نقيضا للكل ايضا والحق ان مجموع المفهومات مفهوم تصوري ومركب خارجي فلا استحالة
في كون الجزء نقيضا للكل لان التناقض ينافي الجزئية الذهنية لا الجزئية مطلقا ونقيض المجموع جزء خارجي
لا غير محمول عليه فغاية ما لزم من تحقق هذا المجموع تحقق رفعه في الواقع ولا استحالة فيه لان الرفع والمرفوع
كلاهما متحققان في الواقع نعم يستحيل كون نقيض جزءا عقليا لنقيض فان ذلك يوجب اجتماعهما على شئ واحد
كما لا يخفى واما معلومات الله تعالى فان اريد بها مجموع المعلومات المتحققة في الخارج فظاهر ان هذا المجموع
من المستحيلات وان اريد بها المجموع المتحقق باعتبار الوجود الظلي فلا يخفى ان هذا المجموع موجود بوجود ظلي ولا يلزم
من دخول مفهوم النقيض الموجود بالوجود الظلي فيه اشكال ضرورة انه لا تناقض في هذا النحو من الوجود نعم
كون النقيض محمولا عليه محال لكنه ليس بلازم هكذا افاد بعض اجلة الاعلام قدس سره الثاني ان الوجود
نقيض للعدم وعدم العدم ايضا نقيض له فيكون للعدم نقيضان الوجود وعدم العدم واجاب عنه المحقق
الدواني في حواشي شرح التجريد بان العدم بمعنى سلب الوجود في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له بهذا
الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة المحمول هي لا تناقض السالبة البسيطة وبمعنى ثبوت سلب الوجود في قوة الموجبة
السالبة المحمول يناقضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في
قوة الموجبة واورد عليه بان هذا الجواب مبني على ان السلب لا يضاف الا الى الوجود وان التناقض لا يتحقق الا
بين القضايا مع انه قد صرح السيد المحقق قدس سره ان السلب واذا اضيف الى اى مفهوم كان حصل هناك
مفهوم آخر في غاية البعد عن المفهوم الاول هذا صريح في ان العدم يصح اضافته الى جميع المفهومات وان التناقض
كما يجري في القضايا يجري في المفردات ايضا واجيب بان المراد ان السلب لا يضاف الى ما هو سلب بسيط ما لم
يتحقق او يصدق وليس الغرض انه لا يصح اضافة السلب الى مفهوم اصلا سوى الوجود فلا يرد ان السلب قد
يضاف الى نفس الماهية ايضا بلا ملاحظة الوجود ومحصل الجواب ان السلب له اعتباران اعتبار انه سلب محض ورفع

بحث لما هو سلب له اعتباران انه نحو من الثبوت وله بحسب كل واحد من الاعتبارين نقيض فنقيضه بالاعتبار الاول
الوجود فلا يكون سلب السلب نقيضا له وبالاعتبار الثاني سلب السلب وليس الوجود نقيضا له بهذا الاعتبار ضرورة
ان الايجاب لا يمكن ان يكون نقيضا للايجاب وههنا كلام بعد من شاء الاطلاع عليه فليرجع الى حواشينا المعلقة
على حواشي شرح الرسالة القطبية واجاب معاصر المحقق الدواني بان نقيض كل شيء رفعه والسلب المرفوع نقيضا للرفع
نعم قد يطلق عليه النقيض على سبيل التوسع والكلام فيه بل فيما هو النقيض حقيقة فالتناقض لا يكون الا بين مفهومين
ضرورة ان رفع المفهوم الواحد واحد ولا يستلزم كون احد المفهومين نقيضا للآخر كون الآخر نقيضا له لامتناع
كون كل من الشيئين رفعا للآخر ولا يخفى ان مفهوم الايجاب والسلب يستحيل اجتماعهما صدقا وكذبا لذاتهما من غير
ملاحظة مفهوم سلب السلب فهما نقيضان قطعا واجاب بعضهم بان الايجاب وسلب السلب متحدان ولعل معناه
انهما متحدان بحسب المصداق والمعنى بقولهم لا يكون لشيء واحد نقيضان انه لا يكون له نقيضان متباينان بحسب
المصداق واما المتحدان بحسب المصداق كالوجود وسلب السلب فلا استحالة في تعددهما فتامل جدا **قوله** وهو
اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما كلا وبعضا وقد يكون
لاختلاف كيفيتهما وكميتهما او جهتهما او لوجه اخرى لكن الاختلاف الجميع بينهما لا يكون الا بالايجاب والسلب ضرورة
امتناع اجتماع النفي والاثبات لذاتهما وكذا الحال في الارتفاع ثم الاختلاف بالايجاب والسلب قد يكون
بحيث يقتضي صدق احدهما بذاته كذب الاخرى كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب لان السلب والايجاب واردان
على موضوع ومحمول واحد فاقتضى صدق احدهما كذب الاخرى وقد يكون بحيث يقتضي صدق احدهما كذب الاخرى
لا لذاته بل بواسطة كايجاب قضية مع سلب لازمها المساوي كقولنا زيد انسان وزيد ليس بناطق فان اختلافهما
انما يقتضي افتراقهما في الصدق والكذب لكون الناطق مساويا للانسان في الوجود لا لذاته وقد يكون بحيث
لا يقتضي صدق احدهما كذب الاخرى ولو كان احدهما صادقة والاخرى كاذبة لخصوصية المادة كقولنا هذا اسود
وهذا ليس بحركة فانهما قد تصدقان معا وقد تكذبان معا والمعتبر ههنا المعنى الاول لان الاختلاف بالنحوين الاخيرين
ليس للايجاب والسلب وانما خص البحث بالتناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض
بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون
بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو
في التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية

بل وفي اثبات احكامهم بل لكونهم انتاج الاقيسة لاجرم خص نظرهم بالتناقض بين القضايا و هو الذي نوقعهم
اياه على ذلك كذا في شرح المطالع **قوله** وبالعكس اي كذب احدهما صدق الاخر فلا يرد ان قولنا كل ج ب لا
شئ من ج ب تختلفان بالايجاب والسلب بحيث يقتضي صدق احدهما كذب الاخرى مع انهما ليسا بنقيضين لانه
وان استلزم صدق كل كذب الاخر لكن لا يستلزم كذب كل صدق الآخر لجواز ارتفاعهما بصدق الجزئية على ان
استلزام صدق احدى الكليتين كذب الاخرى ليس لذاته بل بواسطة اشتمالها على نقيض الاخرى **قوله** ثمانية وحدات
قيل ههنا شرط آخر اهملوه ويجب رعايته واندرج في جملة الشرط وهو وحدة الحمل فان قولنا الجزئي جزئي والجزئي
ليس بجزئي يصدقان ويكذبان معا عند اختلاف الحملين اذ مفهوم الجزئي يصدق على نفسه بالحمل الاولي ويكذب
عن نفسه بالحمل الشائع بل يصدق نقيضه بهذا الحمل فيصدق النفي والاثبات جميعا عند اختلاف الحمل واجيب
عنه بانه بعد اعتبار الوحدات الثمانية لا حاجة الى اعتبار وحدة الحمل لانه اذا اتحد الموضوع والمحمول من كل
وجه اتحد الحمل لا محالة والتحقيق ان المقصود بيان شرائط التناقض في القضايا المتعارفة التي حملها شائع صناعي
ولذا لم يتعرضوا لوحدة الحمل **قوله** وحدة الجزء والكل اختلاف الموضوع بالجزء والكل يحتمل ان يرجع الى اختلاف
الموضوع بالذات ضرورة كون الجزء مغايرا للكل ويحتمل ان يرجع الى اختلاف اعتبار الموضوع الواحد
فان الزنجي مثلا موضوع في النقيضين لكنه في احدهما اخذ باعتبار الكلية وفي الاخرى باعتبار الجزئية **قوله** وبعضهم
اكتفوا بالوحدتين نقل عن الفارابي انه اعتبر مع وحدة الموضوع والمحمول وحدة الزمان ايضا فورد افتراق
النقيضين بالصدق عند اتحادهما في الوحدات الثلث لامتناع ثبوت شئ معين لآخر في وقت وسلبه عنه
في ذلك الوقت وانه ادرج وحدة الشرط والكل والجزء تحت وحدة الموضوع لاختلافه باختلافها فان الجسم
بشرط كونه ابيض غيره بشرط كونه اسود والزنجي كله غير الزنجي بعضه ووحدة المكان والاضافة والقوة والفعل
تحت وحدة المحمول لاختلافه باختلافها فان الجالس في الدار غير الجالس في السوق والاب لبكر غير الاب لعمرو
والمسكر بالقوة غير المسكر بالفعل واورد عليه ولا بان وحدة الزمان ايضا مندرجة تحت وحدة المحمول فان المحمول
في قولنا زيد ضاحك نهارا هو الضاحك نهارا وفي قولنا زيد ليس بضاحك ليلا هو الضاحك ليلا فهما مختلفان
فالواجب الاكتفاء بالوحدتين فان **قال** قائل الزمان خارج عن طرفي القضية لان نسبة المحمول الى الموضوع
لابد لها من زمان فلو دخل الزمان داخلا في المحمول لكان نسبة ذلك المحمول الى الموضوع واقعة في زمان
فيكون للزمان زمان وايضا تعلق الزمان بالقضية بحسب ظرفية النسبة والشئ لا يصير ظرفا للشئ الا بعد تحققه

فيكون تعلق الزمان متاخرا عن النسبة المتأخرة عن طرفي القضية فلو كان داخلا في احدهما لكان متاخرا عن نفسه
بمراتب يقال تعلق المكان ايضا بحسب الظرفية اذ لا بد للنسبة من مكان فلا وجه لادراج وحدة المكان تحت
وحدة المحمول واخراج وحدة الزمان عنها وثانيا بان ادراج البعض الوحدات في الموضوع وبعضها في المحمول
تخصيص بلا مخصص لان تلك الامور كما تصلح للموضوعية تصلح للمحمولية ايضا من عكس القضية وما قال
السيد المحقق قدس سره ان رجوع وحدة الشرط ووحدة الكل والجزء الى وحدة الموضوع ورجوع البواقي الى
وحدة المحمول ظهر لان اعتبار الشرط والكل والجزء في الموضوع واعتبار الزمان والمكان والاضافة والقوة
والفعل في المحمول انسب واقوى فكلام شعري والصواب ان يقال بهذه الوحدات مندرجة تحت وحدتي
الموضوع والمحمول والتخصيص تحكم وثالثا بان منها ما لا تعلق لها بالموضوع ولا بالمحمول بل بالنسبة **قوله** و
بعضهم اكتفوا بوحدة النسبة فقط وهو مختار شارح المطالع حيث قال يمكن رد جميع الوحدات الى وحدة واحدة
وهي وحدة النسبة الحكمية بحيث يكون السلب واردا على النسبة الايجابية التي ورد الايجاب عليها لانه
متى اختلفت تلك الامور اختلفت النسبة الحكمية باختلاف الموضوع ضرورة ان نسبة الشيء الى احد المتغايرين
غير نسبته الى الاخر وباختلاف المحمول ونسبة احد المتغايرين الى الشيء غير نسبة الاخر اليه وباختلاف الزمان
لان نسبة احد الشيئين الى الاخر في زمان غير نسبته اليه في زمان آخر وعلى هذا القياس في باقي الامور وههنا
بحث وهو انه لو كان تحقيق النقيض رفعه لكفى في اخذ النقيض ان ينفي عين ما اثبت وذلك بايراد كلمة السلب
على لفظه قاصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي
يوردونه في تعيين النقيض واجيب بان الامر على ما ذكر فان النقيضين اي المتناقضين يجب ان يكونا متحدين
من جميع الوجوه ولا تغاير الا بان في احدهما ايجابا وفي الاخرى سلبا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن
في قضيتين انهما متناقضتان ولا يظن مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضتان
ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشترط الوحدات الثمانية تفصيلا لذلك المجمل لئلا
يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين فالاشتراط بالشرائط المذكورة انما
هو لدفع اللبس والصون عن الخطاء في اخذ النقيض واما التفصيل الذي يوردونه في تعيين نقيض نقيض
فالغرض من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها ولوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم قضايا
محصلة مضبوطة وليسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية **قوله** ويكون ذلك في مادة يكون

الموضوع اعم اورد عليه بان صدق الجزئيتين في مادة يكون الموضوع فيها اعم ليس لاتحاد الكم بل لعدم الاتحاد في
خصوصية الموضوع فيجوز ان يكون الاتحاد في خصوصية الموضوع شرطا لتحقق التناقض في الجزئيتين فلم يثبت
اشتراط الاختلاف في الكم بل عدم الاتحاد في الكلية واجيب بان المعتبر في الاحكام انما هو مفهوم القضية وتعيين
الموضوع في الجزئية خارج عن مفهومها لان الحكم فيها على البعض المبهم والتناقض وغيره من احكام القضايا انما هو بالنظر
الى مفهوماتها لا باعتبار امر خارج عنها ولذا اشترط الاختلاف في الكمية مطلقا لكونها داخلا في مفهوم القضايا المحصورة
والمراد باتحاد الموضوع في التناقض اتحاد العنوان لا اتحاد خصوصية الذات فلا يتوجه انه اذا اعتبر وحدة الموضوع
فقد استغنى عن اشتراط الاختلاف في الكمية **قوله** ولا بد في تناقض القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة فلو اذا
اعتبر في القضية جهة فلا بد من اعتبار سلب تلك الجهة في نقيضها وذلك لان النقيض الصريح للموجهة رفعها وهو قد يكون
كيفية اخرى كالامكان فانه سلب الضرورة وهي جهة للقضية الضرورية ورفعها جهة القضية الممكنة وقد لا يكون
الرفع جهة اخرى بل مساوقا للجهة الاخرى كالدوام فان رفعه ليس جهة بل مساوقا للجهة وهي فعلية الجانب
المخالف ولا يكون رفع النسبة الموجهة مساوقا لرفع النسبة موجها بجهة الاصل بل قد يكون اعم فان اطلاق الرفع
اعم من رفع اطلاق الايجاب لكونه مختصا بالدوام واطلاق الرفع يجامع اطلاق الايجاب ودوام الرفع وكذا
امكان الرفع اعم من رفع الامكان وقد يكون اخص فان ضرورة السلب اخص من سلب الضرورة ودوام السلب
اخص من سلب الدوام فلا بد من الاختلاف في الجهة في تناقض الموجهات لا يقال قد اثبت صاحب الكشف التناقض
بين المطلقتين الوقتيتين حيث صرح بان الدائمة الكلية نقيضها الجزئية بحسب الاوقات والمطلقة العامة كالمهملة
محمولة على بعض الاوقات والوقتية كالشخصية فكما ان الثبوت لشخص معين يناقض السلب عن ذلك الثبوت
في وقت معين يناقض السلب في ذلك الوقت فقد تحقق التناقض من دون ان يختلف الجهة لانا نقول
كون النسبة المقيدة بوقت معين مساوية لرفع النسبة في ذلك الوقت غير مسلم لجواز ان يتحقق رفع النسبة في
ذلك الوقت بانتفاء الوقت فالرفع المقيد بالوقت اخص من رفع الثبوت المقيد به **قوله** فنقيض الضرورية
المطلقة الممكنة العامة الخ السالبة للموجبة الضرورية وللسالبة الضرورية الممكنة العامة الموجبة **قوله** ونقيض
الدائمة المطلقة المطلقة العامة الخ المطلقة العامة ليست نقيضا صريحا للدائمة بل نقيضها الصريح هو رفعها
وسلب الدوام عن جانب يساوقه فعلية الجانب المقابل **قوله** ونقيض المشروطة العامة الحينية الممكنة التي حكم
فيها بسلب الضرورة الوصفية وهذه قضية بسيطة لم تعتبر في القضايا البسيطة المشهورة واحتيج اليها في نقيض

بعض البسائط المشهورة كما نص عليه السيد المحقق قدس سره ونسبتها الى المشروطة نسبة الممكنة الى الضرورية فكما
ان الضرورة بحسب الذات وسلبها متناقضان كذلك الضرورة بحسب الوصف وسلبها متناقضان وزعم شارح المطالع
ان هذا انما يصح لو كانت المشروطة هي الضرورة مادام الوصف واما لو كانت بشرط الوصف فلا لاجتماعهما على الكذب
في مادة ضرورة لا يكون لوصف الموضوع دخل فيها فلا يصدق كل كاتب حيوان بالضرورة بشرط كونه كاتبا ولا ليس
بعض الكاتب بحيوان بالامكان حين هو كاتب (ورد) بانه انما يصح لو لم يكن للحينية الممكنة ايضا معنيان احدهما سلب
الضرورة بشرط الوصف والاخر سلب الضرورة مادام الوصف واما لو كان لها معنيان ايضا فكل منهما نقيض المشروطة
المقابلة له ولا توهم الفاضل اللاهوري في حواشي شرح الشمسية من ان سلب الضرورة بشرط الوصف لا يناقض
الضرورة بشرط الوصف اما اذا اعتبر شرط الوصف قيدا للسلب فلانه يجوز ان لا يكون الضرورة ولا سلبها كليهما
بشرط الوصف بان لا يكون للوصف دخل فيها نحو كل انسان كاتب مادام انسانا وليس كل انسان كاتبا مادام انسانا
واما اذا اعتبر قيدا للضرورة فلان سلب الضرورة الكائنة بشرط الوصف مثلا ضرورة تحرك الاصابع بشرط الكتابة
مسلوبة في غير وقت الكتابة فيصدق كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا وليس كل كاتب بمتحرك الاصابع مادام كاتبا
بالفعل ليس بشيء لما قيل ان صدق سلب الضرورة بشرط الوصف في نفس الامر يستلزم عدم وقوعها في الواقع
فان لو اقعها حينئذ محل بالرفع فلا يمكن ان يكون محالا للمرفوع والا لزم اجتماعهما في الواقع على تقدير اعتبار وحدة الشرط
وغيرها من الوحدات لا يصدق الحينية الممكنة بمعنى سلب الضرورة التي هي بشرط الوصف الا بان لا يتحقق الضرورة
بشرط الوصف في نفس الامر اصلا لا انها صادقة في اوقات الوصف فكيف يصدق سلبها في غيرها **قوله** و
نقيض العرفية الحينية المطلقة التي حكم فيها بالثبوت او بالسلب بالفعل في بعض اوقات وصف الموضوع و
نسبة العرفية العامة الى الحينية المطلقة كنسبة الدائمة الى المطلقة العامة كما ان نسبة المشروطة الى الحينية
الممكنة كنسبة الضرورية الى الممكنة العامة واعلم ان ما ذكرنا انما يتم لو كان الظرف في سوالب هذه الموجهات قيدا
للمرفوع بان يكون السلب واردا على المقيد واما لو كان قيدا للرفع فلا يتم اصلا فان الحينية الممكنة السالبة كقولنا
لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع بالامكان حين هو كاتب لو كان الظرف فيها قيدا للرفع كان معناها امكان السلب
المقيد بوقت الكتابة وهو لا يناقض ضرورة الثبوت المقيد لجواز ارتفاعهما بارتفاع القيد واما اذا كان قيد
المرفوع فيكون معناها امكان سلب الثبوت المقيد وهو مناقض لضرورة الثبوت المقيد ويظهر من كلام
بعض المهرة ان الظرف في هذه القضايا قيد للرفع فتأمل **قوله** فهو مردد بين نقائض بسائطها الا ان النقيضية

المركبة مركبة من جزئين لانها عبارة عن مجموع قضيتين متخالفتين بالايجاب والسلب فرفعها برفع احد الجزئين على سبيل
منع الخلو ضرورة ان نقيض كل شيء رفعه فنقيض المركبة رفع ذلك المجموع سواء كان برفع احدهما او على التعيين او برفع المجموع
لكن الكليات من المركبات لا تتفاوت تحليلا وتركيبا فرفع احد جزئيها مساوق لرفع المجموع فطريق اخذ نقيضها
ان يحلل الى بسيطيها ويؤخذ نقيض كل منهما ويركب منفصلة مانعة الخلو ضرورة ان رفع المجموع انما يكون برفع جزئيها
فيتحقق نقيضاهما او انما يكون برفع جزء فيتحقق نقيض هذا الجزء فيتحقق احد جزئي الانفصال وهو مساوق لرفع المجموع
فيكون نقيضا له واما الجزئية فانها تتفاوت عند التحليل والتركيب فان موضوع الايجاب والسلب فيها عند التركيب
واحد واما عند التحليل فيجوز ان يكون موضوع احدهما غير موضوع الاخرى فلا يكفي في اخذ نقيضها المفهوم المردد
بين نقيضي الجزئين لجواز كذب المركبة مع كذب نقيضي جزئيها اذا كان المحمول ثابتا لبعض افراد الموضوع دائما ومسلوبا
عن الافراد الباقية دائما فيكون المركبة الجزئية كاذبا لكذب اللادوام ويكون كل نقيض من جزئيها ايضا كاذبا اما اللادوام
الكلية فلدوام سلب المحمول عن البعض واما السالبة الكلية فلدوام ايجاب المحمول للبعض فاذا قلنا بعض الحيوان انسان
لا دائما كذبت المركبة الجزئية ويكذب ايضا قولنا كل حيوان انسان دائما ولا شيء من الحيوان بانسان دائما فالطريق
في اخذ نقيضها ان يردد بين نقيضي محمولي الجزئين بالنسبة الى كل فرد من افراد الموضوع فيكون النقيض في قولنا
بعض الحيوان انسان لا دائما كل فرد من افراد الحيوان اما انسان دائما او ليس بانسان دائما وهي حملية مرددة المحمول
لانتساب محمولها الى كل واحد واحد من افراد الموضوع ايجابا وسلبا ويسمى نقيض جزئي المركبة الجزئية وهذه الحملية
شبيهة بالمنفصلة مساوية لنقيض الجزئية لكنها غير مساوية الصدق معها فان كاذبتين اصدق قولنا كل عدد اما
زوج او فرد بمنع الجمع والخلو بخلاف ما اذا قلنا دائما اما ان يكون كل عدد زوجا واما ان يكون كل عدد فردا لجواز
خلو الواقع عنهما بان يكون بعض العدد زوجا وبعض العدد فردا **قوله** ويشترط في اخذ نقيض الشرطيات الخ هذا اذا اريد
النقيض الصريح واما اذا اريد اعم منه من اللازم المساوي فلا يشترط اصلا لانك قد عرفت ان نقيض الحملية
المركبة منفصلة مانعة الخلو والتناقض من الطرفين ويكون ايضا للحملية نقيضا مانعة الخلو ايضا **قوله** وهو عبارة عن
جعل الجزء الاول الخ اعلم ان المراد من جعل الجزء الاول من القضية ثانيا ان يجعل عنوان الجزء الاول ثانيا وصفا لذات
او لا فليس العكس عبارة عن جعل ذات الاول ثانيا ووصف الثاني اولا بل الاول فيصفات الثاني والثاني وصف
الاول والمراد ببقاء الصدق ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس لا ان الاصل ينبغي ان يكون
صادقا والعكس تابع له في ذلك واما اشتراط بقاء الكذب كما وقع في الاشارات فليس بشيء كما قال المحقق الطوسي في شرحه

ان استلزام صدق الملزوم لصدق اللازم لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب اللازم فان انتفاء نقيض المقدم لا ينتج ومن
المواد الكاذبة ما يصدق عكسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الانسان حيوان صادق
فزيادة الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا
خاليا عنها وكثير من المتاخرين لم يتنبهوا لهذا ذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم واعلم ان العكس كما قد يطلق على المعنى
المصدري كذلك قد يطلق على القضية الحاصلة بالتبديل فيقال مثلا عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية ويعرف
العكس بهذا المعنى بانه اخص قضية لازمة للقضية بطريق التبديل المعتبر فيها في الصدق والكيف فلا بد في اثبات
العكس من امرين احدهما ان هذه القضية لازمة للاصل وذلك بالبرهان المنطبق على المواد كلها والثاني ان
ما هو اخص من تلك القضية ليست لازمة لذلك الاصل وذلك بالتخلف في بعض الصور **قوله** فالسالبة الكلية
يعني ان السالبة الكلية من حيث انها سالبة كلية مع قطع النظر عن الضرورة والدوام وغيرهما من الجهات تنعكس سالبة كلية لان مفهوما
لما كان مسلوبا عن جميع افراد المفهوم الآخر كان المفهوم الآخر مسلوبا عن جميع افراد المفهوم الاول والا لاجتمع المفهومان في فرد
فان حاصل السالبة الكلية عدم اجتماع المفهومين كالناطق والفرس مثلا فاذا صدق لا شيء من الناطق بفرس صدق لا شيء من الفرس بناطق
والا لزم اجتماعهما في فرد وهو خلاف المفروض وبهذا اندفع ان السوالب السبع الكلية التي اخصها الوقتية لا تنعكس
لما ان قولنا لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا ينعكس الى قولنا لا شيء من المنخسف بقمر بالامكان الذي هو اعم الجهات
وذلك لان عدم انعكاس السالبة الموجهة بجهة خاصة لا ينافي كون السالبة من حيث انها سالبة
منعكسة فعدم الانعكاس بخصوص الجهة ساقط عن الاعتبار كما ان الانعكاس بخصوص المادة ساقط عنه **قوله** بدليل الخلف
وهو ههنا عبارة عن اثبات المطلوب بابطال نقيضه وفي هذا المقام عبارة عن ضم نقيض العكس مع الاصل لينتج
المحال وهو سلب الشيء عن نفسه مثلا متى صدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر وجب ان يصدق لا شيء من الحجر بانسان
والا لصدق نقيضه وهو قولنا بعض الحجر انسان فنجعله لايجابه صغرى والاصل لكليته كبرى فنقول بعض الحجر
انسان ولا شيء من الانسان بحجر ينتج بعض الحجر ليس بحجر وهو محال فصدق النقيض مع الاصل محال لانه مستلزم
للمحال والمستلزم للمحال محال فيجب صدق الاصل معه وهو المطلوب وما قيل انه يجوز ان يكون كل من الطرفين ممكنا
ويكون منشأ المحال هو المجموع ساقط لان هذا الاحتمال لا ينافي المطلوب وهو امتناع صدق النقيض مع الاصل
ولزوم العكس له **قوله** والسالبة الجزئية لا تنعكس لجواز عموم الموضوع فيجوز سلب الاخص عن الاعم ولا يجوز سلب الاعم
عن الاخص فلا يصح كون السالبة الجزئية عكسا للسالبة الجزئية واذا لم يصدق الجزئية فالكلية بالطريق الاولى

وانعكاس السالبة الجزئية في بعض المواد كما اذا كانت احدى الخاصتين غير مقيدة بها كما عرفت قوله والموجبة الكلية
اعلم ان الموجبة كلية كانت او جزئية تنعكس الى موجبة جزئية بالافتراض والخلف اما الافتراض فتقريره انا اذا قلنا كل ج
ب او بعض ج ب فيلزم ان يصدق بعض ب ج والافتراض ذات الموضوع د فد ب ود ج لان ذات الموضوع
لابد ان تتصف بالعنوان فينتج ان بعض ب ج وهو المطلوب واورد عليه بانه مبني على قياس من الشكل الثالث
فهو بيان بالمد بين بعده والجواب ان الافتراض ليس بقياس فضلا عن الشكل الثالث فان محصله توصيف ذات الموضوع
بوصف المحمول وحمل وصف الموضوع عليه وتوصيف ذات الموضوع بوصف المحمول ليس قضية بل تركيب تقييدي وكذا
حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع ليس قضية متعارفة لاستدعائها تغاير الحدين بحسب المفهوم واتحادهما بحسب
الذات والوجود وذات الموضوع مع وصفه ليس كذلك لان تسمية ذات الموضوع بد لا يجعل الجيم عنوانا للذات الموضوع
فالافتراض ليس الا تصرف ما في عقدي الوضع والحمل بجعل عقد الوضع عقد حمل وعقد الحمل عقد وضع ولا تباين
في حدوده بحسب المفهوم والقياس يستدعي حدودا متغايرة بحسب المفهوم هذا محصل ما افاد المحقق الطوسي في شرح
الاشارات وارتضاه العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق واما الخلف فهو ان يضم نقيض العكس الى الاصل لينتج
سلب الشيء من نفسه مثلا متى صدق كل ج او بعضه ب فلا بد ان يصدق بعض ب ج والا لصدق نقيضه و
هو لا شيء من ب ج فنجعله كبرى والاصل القضية صغرى فينتج بعض ج ليس ج واورد ان الخلف لم يبين بعد بل
يبين عند ذكر القياسات الشرطية واجيب بان الخلف وان كان موضع ذكره القياسات الشرطية لكنه قياس بين
في نفسه غير محتاج الى بيان والغرض من ذكره هناك تجريده عن خصوصيات المواد وكونه احد انواع القياس لا استحسان
يستدعي ذكره هناك فلا يلزم شيء الا سوء الترتيب من غير ضرورة قوله لانه يجوز ان يكون المحمول عاما ويمتنع حمل الخاص
على كل افراد العام فلا يصدق الموضوع او المقدم على جميع افراد المحمول او التالي على جميع تقاديره ولا يجري الخلف
ضرورة ان نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية وهي غير صالحة لصغروية الشكل الاول ولا الكبروية قوله بل عكسه
بعض ما كان شابا شيخ فيه نظر ظاهر فان كان رابطة وهي لعدم استقلالها لا تصلح للمحمولية ولا الوقوع جزءا من
المحمول فالمحمول هو الشاب فقط فحينئذ العكس لابد ان يكون موضوعا واما الوجه الاخر من الجواب فهو وان كان مختار بعض
اهل التحقيق لكنه فاسد جدا كما افاد بعض الاعلام قدس سره ان الاصل مطلقة وقتية وهي لا تنعكس الى مطلقة وقتية
فالصواب ان يقال ان هذه القضية حكم فيها بثبوت المحمول ثبوتا موقتا بزمان الماضي فهي مطلقة وقتية ان لم يعتبر
فيها الضرورة وضرورية وقتية ان اعتبرت وهما تنعكسان مطلقة عامة فعكسها بعض الشاب شيخ بالفعل وهي صادقة

لا محالة لان مفهوم البعض يصدق عليه الشاب في احد الازمنة اعني الماضي شيخ في احد الازمنة اعني المستقبل فافهم **قوله** بل
عكسه بعض ما في الحائط وتد الخ اي العكس المستوي عبارة عن جعل الموضوع محمولا وبالعكس كما عرفت والحائط جزء
المحمول لا كله وكله في الاصل في الحائط فيكون عكسه البعض ما في الحائط وتد قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات
بعض المحمول لا يكون محمولا البعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس مطلقا وههنا
اشكال آخر تقريره ان قولنا البعض النوع انسان صادق مع كذب العكس وهو قولنا البعض الانسان نوع واجيب
بان المعتبر في القضايا الحمل المتعارف وقولنا البعض النوع انسان كاذب بالحمل المتعارف لان المعتبر فيه صدق مفهوم
المحمول اما على نفس الموضوع بان يكون هو نفسه فرد المحمول او على افراده بان يكون افراده افراد المحمول كما عرفت
سابقا الا ان يكون فرد الموضوع نفس مفهوم المحمول وههنا افراد الموضوع ليست افراد الانسان بل من افراده نفس
مفهوم الانسان **قوله** وباقي العكوس من الموجبات الخ ولا بد من ذكرها ولو اجمالا فنقول قد عرفت ان الموجبات كلية
كانت او جزئية تنعكس جزئية لاحتمال عموم الموضوع وامتناع حمل الاخص على كل افراد الاعم فيجب ان الجهة فينعكس
الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة والوقتية والمنتشرة والمطلقة العامة مطلقة عامة لانا اذا قلنا بعض
ج ب بالفعل كان معناه ان شيئا مما يوصف بج بالفعل يوصف بب بالفعل فذلك الشيء يكون موصوفا بب بالفعل
وبج بالفعل ايضا فبعض ب بالفعل ج بالفعل واستدل عليه بالافتراض والخلف والعكس اما الاول فهو ان
نفرض ذات الموضوع د فدب بالفعل لان القضية فعلية ود ج بالفعل اذ لا بد من اتصاف ذات الموضوع بالعنوان
بالفعل فينتج ان بعض ب ج بالفعل وهو المطلوب واما الثاني فهو ان يضم نقيض العكس الى الاصل لينتج سلب الشيء
عن نفسه فيقال اذا صدق كل ج ب او بعض ج ب بالاطلاق وجب ان يصدق بعض ب ج بالاطلاق والا
لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج دائما فنجعله كبرى والاصل القضية صغرى فينتج لبعض ج ليس ج دائما واما
الثالث فهو ان يعكس نقيض العكس ليرتد الى نقيض الاصل ان كان جزئيا او ضده ان كان كليا مثلا اذا صدق كل
ج او بعض ج ب بالاطلاق وجب ان يصدق بعض ج ب بالاطلاق والا فيصدق لا شيء من ب ج دائما
وينعكس الى لا شيء من ج ب دائما وقد كان كل ج ب او بعض ج ب هف والتقريب فيه انه لا يجوز صدق الاصل
مع لازم نقيض العكس لان اللازم اجتماع النقيضين وهذا على تقدير كون الاصل جزئيا ظاهر واما على تقدير كونه كليا
فلاستلزامه للجزئي فيمتنع صدق الاصل مع نقيض العكس فيمتنع صدقه بدون العكس واذا ثبت ان المطلقة العامة
التي هي اعم تنعكس الى مطلقة عامة واللازم الاعم لازم الاخص ثبت ان البواقي ايضا تنعكس الى مطلقة عامة

لا يقال انه ثبت بما ذكر الا لزوم المطلقة العامة في عكس هذه الموجهات ولا يلزم منه ان يكون المطلقة العامة عكسا لها
اذ العكس عبارة عن اخص اللوازم فلا بد من بيان عدم لزوم ما هو ازيد من الاطلاق لانا نقول ان الوقتية الكلية اخص القضايا
المذكورة وهي لا تنعكس الى الاخص من المطلقة كالحينية لجواز التنافي بين وصفي الموضوع والمحمول فلا يصدق
وصف الموضوع على ذات المفهوم حين اتصافه بوصف المحمول كقولنا كل منخسف مضيء بالتوقيت لا دائما ولا يصدق
بعض المضيء منخسف حين هو مضيء وعدم انعكاس الاخص يستلزم عدم انعكاس الاعم وتنعكس الدائمتان اعني الضرورية
والدائمة والعامتان اعني المشروطة العامة والعرفية العامة حينية مطلقة اما الدائمتان فلان مفهومهما ان وصف
المحمول ثابت ما دام ذات الموضوع موجودة ووصف الموضوع ثابت له في الجملة اذ المراد ما صدق عليه الموضوع
بالفعل فصح اجتماع وصف الموضوع والمحمول على ذات واحدة في بعض اوقات ذات الموضوع وبعض اوقات
وصف المحمول فما صدق عليه وصف المحمول صدق عليه وصف الموضوع في بعض اوقات وصف المحمول وهو مفهوم
الحينية المطلقة واما العامتان فلانه قد حكم فيهما بان وصف المحمول صادق ما دام وصف الموضوع فهما يجتمعان
على ذات واحدة في جميع اوقات وصف الموضوع فما صدق عليه وصف المحمول صدق عليه وصف الموضوع
في بعض اوقات وصف المحمول وقد يستدل بالوجوه الثلثة المذكورة وتنعكس الخاصتان اعني المشروطة الخاصة
والعرفية الخاصة حينية لا دائمة اي حينية مقيدة باللادوام الذاتي اما لزوم الحينية فلانها لازم للعامتين اعني
المشروطة العامة والعرفية العامة ولازم العام لازم للخاص واما لزوم اللادوام في العكس فلانه لو لم يكن لا دائما لدام
لانه الدائم عنوان الموضوع فدام المحمول في الاصل وقد فرض المحمول في الاصل لا دائما هذا خلف واما الممكنتان
اعني الممكنة العامة والخاصة فعلى مذهب من يقول بانعكاس الضرورية كنفسها تنعكسان ممكنة عامة فان نقيضي
المتساويين متساويان وهذا على طور الفارابي ظاهر جدا لان الصغرى الممكنة تنتج في الاول والثالث فيجري
الخلف والافتراض واما على راي الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بالفعل فلا يخلو اما ان
يعتبر الفعل بحسب نفس الامر او بمجرد الفرض سواء كان مطابقا لنفس الامر او لا على الاول لا ينعكس الممكنتان
ممكنة لانه قد يصدق كل ما يتصف بج بالفعل في نفس الامر فهو ب بالامكان ولا يصدق بعض ما يتصف بب
بالفعل في نفس الامر فهو ج بالامكان لجواز ان لا يخرج الممكن من القوة الى الفعل وعلى الثاني فالممكنة تنعكس
ممكنة لان معناه ان كل ما صدق عليه ج او فرضه العقل ج بالفعل فهو ب بالامكان ولا شك ان ما هو ب بالامكان
ما يفرضه العقل ب بالفعل وان بقي بالقوة دائما فهناك شيء قد اجتمع فيه وصف ب بالامكان بل الفعل الفرضي

ووصف ج بالامكان فبعض ما امكن ان يكون ب وفرضه الفعل ب بالفعل ج بالامكان وهو مفهوم العكس قال:
واما السوالب فهي اما كلية او جزئية فمن الكليات تنعكس الدائمتان اعني الضرورية والدائمة والعامتان اعني المشروطة
العامة والعرفية العامة كنفسها بالخلف وتقريره في الدائمة والعرفية انه لو لم يصدق الدائمة في عكس الدائمة لصدق
المطلقة العامة ونضمها مع الاصل فينتج سلب الشيء عن نفسه وانه لو لم يصدق العرفية العامة في عكس العرفية
العامة لصدقت الحينية المطلقة ونضمها مع الاصل بان نجعل النقيض لايجابه صغرى
والاصل لكليته كبرى فينتج سلب الشيء عن نفسه ولا يجري مثل هذا البيان في الضرورية والمشروطة العامة لان
نقيض الضرورية الممكنة العامة ونقيض المشروطة الحينية الممكنة والممكنة العامة وكذا الحينية الممكنة لا تصلح لصغروية
الشكل الاول لاشتراط الفعلية فيها ولهذا قيل انه لو لم يصدق الضرورية في عكس الضرورية لصدقت الممكنة
التي هي نقيضها لامتناع ارتفاع النقيضين وصدق الممكنة يستلزم امكان صدق الفعلية لان المراد
بالضرورة المعنى الاعم من الذاتية والغيرية فالامكان ايضا بالمعنى الاعم ولما صدقت الممكنة لزم ان تكون الضرورة
بالمعنى الاعم مسلوبة عن الجانب المخالف فيلزم امكان صدق الاطلاق في الجانب الموافق وصدق الاطلاق
محال لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه فصدق الامكان محال واذا استحال صدق الامكان ثبتت الضرورة
وقس عليه المشروطة العامة فانه لو لم يصدق المشروطة في عكس المشروطة العامة لصدق الحينية الممكنة وصدقها يستلزم
لامكان صدق الحينية المطلقة امكانا وقوعيا وصدق الحينية المطلقة محال فصدق الحينية الممكنة محال فصدق
المشروطة العامة واجب والمشهور فيما بين المتأخرين ان الضرورية تنعكس دائمة والمشروطة العامة عرفية
عامة واستدلوا عليه بانا اذا فرضنا ان مركوب زيد بالفعل منحصر في الفرس مع امكان شموله للحمار صدق لا شيء
من مركوب زيد بحمار بالضرورة ولا يصدق قولنا لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة لصدق قولنا بعض الحمار مركوب
زيد بالامكان والتحقيق انه ان عني بالضرورة الضرورة الذاتية وبالامكان سلب الضرورة الذاتية فالعكس
للضرورية الدائمة للتخلف في المثال المذكور وان عني بها الضرورة المطلقة اعم من ان تكون بالنظر الى الذات
او بالنظر الى الغير فالضرورية تنعكس كنفسها بالضرورة ولا يمكن انفكاك الدوام عن الضرورة المطلقة لما نبه
عليه في الحكمة فلا يصدق قولنا بعض الحمار مركوب زيد بالامكان اصلا بل يصدق لا شيء من الحمار بمركوب زيد بالضرورة
اذ دوام سلب المركوبية عن الحمار لا بد له من علة فبالنظر الى تلك العلة يتحقق الضرورة قطعا واما المشروطة فان
فسرت بالضرورة ما دام الوصف او بالضرورة بشرط الوصف فلا تنعكس كنفسها لانه حكم في الاصل ان ذات الموضوع

ينافي وصف المحمول في جميع اوقات وصف الموضوع ولا يلزم منه المنافاة بين الوصفين مطلقا حتى يلزم من صدق
احدهما على شيء انتفاء الآخر غاية ما في الباب ان يكون وصف الموضوع ووصف المحمول متنافيين في ذات الموضوع
ومفهوم العكس منافاة ذات المحمول ووصف الموضوع في جميع اوقات وصف المحمول وايضا مجموع ذات الموضوع
ووصفه وان كان منافيا لوصف المحمول لكنه لا يستلزم الا المنافاة بين الوصفين في ذات الموضوع ولا يلزم منه
المنافاة بين مجموع ذات المحمول ووصفه وبين وصف الموضوع وان فسرت بالضرورة لاجل الوصف تنعكس
كنفسها لان المنافاة بين وصف الموضوع ووصف المحمول متحققة ضرورة ان منشاء الضرورة السلبية هو وصف
الموضوع واذا تحقق المنافاة بين الوصفين فمتى تحقق وصف المحمول امتنع صدق وصف الموضوع فتكون المنافاة
متحققة بين ذات المحمول ووصف الموضوع لاجل وصف المحمول وهو مفهوم العكس كذا في شرح المطالع
وتنعكس الخاصتان اي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة الى حينيتين مع اللادوام في البعض اما الانعكاس
الى العامتين فلان العامتين تنعكسان كنفسهما ولازم الاعم لازم الاخص واما اللادوام في البعض فلان
لادوام الاصل موجبة كلية مطلقة فتنعكس الى موجبة جزئية ولا تنعكسان كنفسهما اي العامتين مع قيد اللادوام
في الكل لانه يصدق قولنا لا شيء من الكاتب بساكن ما دام كاتبا لا دائما مع كذب لا شيء من الساكن بكاتب ما دام
ساكنا لا دائما لكذب اللادوام وهو كل ساكن كاتب بالاطلاق لصدق بعض الساكن ليس بكاتب دائما كالارض
وانما احتيج الى هذا البيان مع ان لادوام الاصل موجبة كلية ولا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون انضمام الموجبة
الكلية الى قضية اخرى يوجب عكسها كليا كما في السالبتين الجزئيتين الخاصتين ولا عكس للسبع البواقي وهي
الوقتيتان والوجوديتان والممكنتان والمطلقة العامة فلان اخصها الوقتية وهي لا تنعكس الى الممكنة لانه يصدق
لا شيء من القمر بمنخسف بالتوقيت لا دائما مع كذب بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان لصدق كل منخسف قمر بالضرورة
ولما لم تنعكس الوقتية الى الممكنة لم تنعكس الى قضية اصلا ومتى لم تنعكس الوقتية لم تنعكس البواقي اذ هي اخصها
وعدم انعكاس الاخص يوجب عدم انعكاس الاعم واما السوالب الجزئية فلا ينعكس منها الا الخاصتان فانهما
تنعكسان كنفسهما هذا هو القول الجلي في هذا المقام والتفصيل مذكور في المبسوطات **قوله** هو جعل نقيض الجزء
الاول الخ هذا على طور القدماء واما المتاخرون فلما راوا ادلة القدماء لانعكاس السوالب والموجبات غير
تامة لانتقاضها بالحمليات التي محمولاتها من المفهومات الشاملة والسوالب التي موضوعاتها من نقائض تلك
المفهومات وليس محمولاتها منها عدلوا عن اصطلاح القدماء وقالوا عكس النقيض عبارة عن جعل نقيض الثاني

اولا وعين الاول ثانيا مع بقاء الصدق ومخالفة الكيف فالحق ان لم يتم تامة تخصيص الاحكام بغير المفهومات
الشاملة ومتناقضها وبانه النقيض سلبيا لا عدوليا واعلم ان ههنا اشكالا مشهورا تقريره يتوقف على تمهيد مقدمة
هي ان كلما لم يستلزم وجوده رفع عدم في الواقع كان موجودا دائما والا استلزم وجوده رفع ذلك العدم اذ
لا يتصور وجوده بدون تحقق عدمه وبعد تمهيد ذلك نقول كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم في الواقع
صادق ضرورة وهو ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يستلزم وجود الحادث رفع عدم في الواقع لم يوجد وهو
ينافي المقدمة الممهدة واجيب عنه بوجوه منها ما قال صاحب القبسات ان اللزوم على قسمين اصلي بان يكون
ذات الملزوم بنفسه مستلزما لذات اللازم كلزوم الزوجية للاربعة ولزوم تباعي بان لا يكون اللازم لازما لذات الملزوم
بنفسه بل بسبب لزوم شيء آخر كلزوم لزوم الزوجية ولزوم لزوم لزومها لها وهلم جرا فان لزوم لزوم الزوجية مثلا
انما يكون لزومه للاربعة بواسطة لزوم الزوجية وما هو المقرر من انعكاس اللزوم بين نقيضي اللازم والملزوم
انما هو في اللازم الاصلي لا في اللازم التباعي فان عدم اللازم التباعي انما هو ملزوم انعدام اصل الملازمة لا
انعدام ذات الملزوم والسر فيه ان اللازم التباعي لازم لوصف لازمية اللازم وملزومية الملزوم لا الذات الملزوم
فانعدامه انما يستلزم انعدام وصف اللازمية ووصف الملزومية لا انعدام ذات الملزوم واستلزام رفع العدم
الواقعي لازم تباعي لوجود الحوادث فعدمه لا يستلزم عدم الحوادث حتى يلزم المنافاة بينه وبين ما تقرر في المقدمة
الممهدة وهذا ليس بشيء لان اللازم التباعي لازم للملزوم الاصلي ولو بواسطة فيكون ممتنع الانفكاك عنه فتخصيص
صدق الانعكاس بين نقيضي اللازم والملزوم باللزوم الاصلي تحكم بحت والقول بانفكاك اللازم التباعي من الملزوم
الاصلي يوجب انفكاك اصل اللازم منه فان امتناع انفكاك اللازم ليس الا بواسطة لزومه وقد امكن انفكاك
اللزوم فامكن الانفكاك فالحق ان رفع كلا اللازمين يستلزم رفع الملزوم ومنها انه ان اريد بقوله كلما وجد
الحادث الخ انه كلما وجد الحادث من حيث انه حادث يستلزم وجوده رفع عدم في الواقع فسلم لكن لا نسلم كذب
عكس نقيضه ومنافاته للمقدمة الممهدة لان كلما لم يستلزم وجوده الحادث من حيث انه حادث رفع عدم واقعي
لم يكن موجودا من حيث انه حادث ولا منافاة له بالمقدمة الممهدة اصلا وان اريد ان وجوده مطلقا ولو من حيث
هو قديم لا يستلزم رفع عدم واقعي فسلم انه لا يستلزم رفع العدم لكن لا يلزم منه قدم الحادث اذ ليست وجودات
الحوادث كذلك في نفس الامر فلا يلزم ما لزم وبعبارة اخرى ان المقدمة الممهدة وهي قولنا كلما لم يستلزم وجوده
رفع عدم واقعي كان موجودا دائما صادقة وعكس قولنا كلما وجد الحادث استلزم وجوده رفع عدم في الواقع

وهو قولنا كلما لم يستلزم وجود الحادث رفع عدم في الواقع لم يوجد ابدا صادق ولا منافاة بينهما لان كلما
يستلزم وجوده رفع عدم في الواقع موجود دائما وهو قديم وكل حادث لم يستلزم وجوده رفع عدمه في الواقع
ممتنع لان الحادث لا يمكن ان يستلزم وجوده رفع عدمه في الواقع فرفع الاستلزام يستلزم رفع وجوده من حيث
انه حادث لا من حيث انه قديم ومنها انه لا منافاة بين الشرطيتين المفهومتين من المقدمة المهملة ومن عكس النقيض
ولكان تاليهما متنافيين لان عدم استلزام الحادث رفع عدم واقعي محال والمحال جاز ان يستلزم النقيضين
وفيه نظر اما اولا فلان المقدم انما يستلزم النقيضين لو كان محالا والمقدم ههنا واقع واما ثانيا فلان استلزام
محال محالا مطلقا ممنوع والحق ان المقدمة المهملة ليست قضية شرطية بل قضية حملية ولما كان صدق الوصف
العنواني على افراد الموضوع بالفعل فثبت الوجود لكل ما لا يستلزم وجوده رفع عدم واقعي والحادث كذلك
فيلزم صدق العكس ولا منافاة فتامل وقد اجابوا عن هذا الاشكال بوجوه اخرى غير وجيهة ذكرنا ما يوجب الاطناب
قوله وتنعكس الموجبة الكلية الخ واعلم ان حكم الموجبات كلية كانت او جزئية في عكس النقيض حكم السوالب
في العكس المستوي فالموجبات الكلية تنعكس بعكس النقيض الى نفسها فالدائمتان تنعكسان كنفسهما والعامتان
عرفية عامة والخاصتان عرفية خاصة مقيدة باللادوام في البعض ولا عكس للبواقي ومن الموجبات الجزئية
لا تنعكس الا الخاصتان فانهما تنعكسان عرفية خاصة وحكم السوالب في عكس النقيض حكم الموجبات في المستوي
فمن السوالب كلية كانت او جزئية تنعكس الدائمتان والعامتان حينية مطلقة والخاصتان حينية لا دائمة
والوجوديتان والوقتيتان والمطلقة العامة مطلقة عامة والممكنتان ممكنة عامة واما الشرطية فالموجبة
الكلية منها تنعكس موجبة كلية والموجبة الجزئية لا تنعكس والسالبة منها كلية كانت او جزئية لا تنعكس
الا جزئية والاستدلال على انعكاسها بهذا العكس مثل الاستدلال على انعكاسها بالعكس المستوي اعني الخلف
والافتراض والعكس والنقض النقض والتفصيل مذكور في مطولات الفن قوله فصل الحجة على ثلثة اقسام
لان الاحتجاج اما بالكلي على الجزئي والجزئي على الكلي او بالجزئي على الجزئي فالاول القياس والثاني الاستقراء
والثالث التمثيل ويمكن ان يقال الحجة اما ان يكون مشتملا على المطلوب او مستلزما له وهو القياس وكانت
بحيث تشتمل عليها المطلوب فهو الاستقراء او كانت الحجة والمطلوب تشتمل عليهما ثالث فهو التمثيل قوله وهو
قول مؤلف من قضايا الخ القول يقال بالاشتراك على الملفوظ وعلى المفهوم العقلي كما ان القياس يقال
بالاشتراك والتشابه على القياس المسموع والقياس المعقول فالملفوظ جنس القياس المسموع والمفهوم

الخطابي المعقول وانما يكتفى بالقياس المعقول وحده اذا كان المطلوب برهانيا واما اذا كان جدليا او خطابيا او
شعريا او مغالطيا فهو محتاج الى القياس الملفوظ لان منفعة ما سوى البرهان بحسب الغير ولمصلحة التمدن واما البرهان
فلتحصيل ما عليه الحق في نفسه ولا مدخل للغير والاجتماع فيه قال الشيخ في منطق الشفاء القياس المسموع
على الوجه الذي قلنا جنسه القول المسموع والقياس المعقول جنسه القول بمعنى المعقول لكن القياس المعقول
قد يكتفى به وحده في تحصيل الغرض الذي في القياس اذا كان المطلوب برهانيا واما في الجدل والخطابة
والسوفسطا والشعر فان القياس المسموع لا يستغنى عنه في افادة الغرض الذي في كل واحد منها وههنا سؤال
وهو انه لو اريد بالقول اللفظ لم يصح قوله يلزم عنها قول آخر لان التلفظ بالمقدمات لا يستلزم التلفظ بالنتيجة
وجوابه ان القول هو اللفظ المركب وهو ما قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو لا يكون قولا الا اذا دل
على معناه فيكون القول المعقول لازما للقول المسموع والنتيجة لازمة للقول المعقول فيكون لازمة للقول
المسموع في الجملة وعلى هذا يكون المراد بالقول اللازم المعقول فان التلفظ بالمقدمات يستلزم تعقل معانيها
وتعقل معانيها يستلزم تعقل النتيجة كذا قيل وذكر المؤلف بعد القول ما استدرك كما قال شارح المطالع او
احتراز عن كون من تبعيضية كما صرح به السيد المحقق في شرح المواقف او اورد ليصح تعلق من به كما صرح العلامة
التفتازاني والمراد بالقضايا ما فوق الواحد ليتناول القياس البسيط المؤلف من قضيتين والقياس المركب
من القضايا ما فوق الواحد احترز به عن قضية واحدة مستلزمة لعكسها فانه قول مؤلف لكن لا من القضايا بل
من المفردات هكذا قال شارح المطالع وقال العلامة التفتازاني ان القياس المنتج لمطلوب واحد يكون مؤلفا
بالاستقراء الصحيح من مقدمتين لا ازيد ولا انقص لكن ذلك القياس قد يفتقر مقدمتاه او احداهما الى الكسب
بقياس آخر وكذلك الى ان ينتهي الكسب الى المبادي البديهية او المسلمة فيكون هناك قياسات مترتبة محصلة للقياس
المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياسا مركبا وعدوه من لواحق القياس انتهى واورد بانه لو كان المراد من القضايا ما هي
بالقوة دخلت القضية الشرطية ولو كان المراد ما هي بالفعل خرج القياس الشعري وايضا ههنا قياسات هي قضايا
معدودة كقولنا فلان يتنفس فهو حي وكلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واجيب بان المراد ما هي بالقوة والقضية
الشرطية تخرج بقوله بعد تسليم تلك القضايا فان جزءيها لا تحتمل التسليم لوجود المانع اعني ادوات الشرط والعناد
وبان المراد بالقضية ما يتضمن تصديقا او تخييلا فتخرج الشرطية بها والقياس الاول لا يتم الا بمقدمة محذوفة
وهي قولنا كل متنفس فهو حي والثاني يشتمل على مقدمتين الاتصال ووضع المقدم لدلالة لما عليها لكن تركيبه القضية

المركبة اللازمية لعكسهما وقيل ان المراد من القضايا هي المصرحة وفي القضية المركبة الجزء الثاني قيد للاول يستفاد
منه القضية باعتبار نفي دوام الحكم الثاني او ضرورته والمراد باللزوم في قوله يلزم الخ ما هو اعم من البين وغيره ليندرج
فيه القياس الكامل وهو الشكل الاول وغير الكامل وهو باقي الاشكال ويخرج منه الاستقراء والتمثيل اذ لا يلزم
عنهما شيء لامكان تخلف مدلولهما عنهما كما سيجيء وايضا يخرج ما يصدق القول الآخر معه بحسب خصوصية المادة
كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ناطق فانه يصدق كل انسان ناطق وكقولنا كل انسان فرس و
بعض الفرس ناطق فانه يصدق كل انسان ناطق وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس صهال فانه
يصدق لا شيء من الانسان بصهال بخصوصية المادة قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق ولهذا
اختار ارباب العلوم الحقيقية التمثيل بالحروف دون المواد وتجنبوا في ذلك عن ايراد المثال لتسهيل فهم المتعلم
من تعرية الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة للزيغ عن الطريق المقتضية للعدول عن التحقيق اذ ربما التفت
الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد بخصوصية لا للصورة المقترنة وينبغي ان يراد باللزوم اللزوم الذاتي
ليخرج ما يلزم عنه قول آخر بواسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة ثم الظاهر ان اللزوم الماخوذ في
تعريف القياس بحسب نفس الامر ولو اعتبر بحسب العلم فالمراد استعقاب النتيجة بعد تفطن اندراج الاصغر تحت
الاكبر وذلك الاستعقاب اما على سبيل العادة او التوليد او الاعداد على اختلاف المذاهب وقوله بعد تسليم تلك
القضايا اشارة الى ان مقدمات القياس لا يجب ان تكون مسلمة في انفسها بل هي وان كانت كاذبة منكرة
لكن هي بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر فيعم القياس البرهان والجدلي والخطابي والسوفسطائي والشعري
لان الشعري والجدلي والخطابي والسوفسطائي لا يجب ان تكون مقدماتها حقة في انفسها بل يكون بحيث لو
سلمت لزم عنها قول آخر لا يقال القياس الشعري لا يحاول فيه الا التخييل لا التصديق لانا نقول وان لم يحاول
فيه التصديق بل انما يحاول التخييل لكن يظهر منه ارادة التصديق ويستعمل مقدماته على وجه يعلم انها مسلمة
فهو قول اذا سلم ما فيه لزم عنه قول آخر قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات وقد يزاد في هذا الحد قيدان
آخران فيقال قول آخر غيرها اضطرارا وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر
بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا
بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما
اذا اقترن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان

فانه يلزم عن الاول لا لشيء من الافراد بل مطلقا ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا **قوله** فانكانت النتيجة او نقيضها مذكورة فيه الخ المراد بالذكر الذكر بالفعل لان الذكر بالقوة من لوازم القياس المطلق ضرورة ان الكبرى الكلية مشتملة على النتيجة بالقوة **قوله** وهو قسمان حملي وشرطي اعلم ان الاقتراني ينقسم بحسب ما تركب عنه من القضايا الى حملي وهو المركب من الحمليات الصرفة وشرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة ومؤلف من الحمليات والشرطيات فاقسامه خمسة لانه ان تركب من شرطيتين فهو اما من متصلتين او منفصلتين او متصلة ومنفصلة وان تركب من حملية وشرطية فهو اما من حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة واعلم ان جملة المنطقيين خصوا الشرطيات بالقياس الاستثنائي ولم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات والشيخ قد وفق لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل فالشرطيات عنده كما توجد في الاستثنائي توجد في الاقتراني **قوله** والجزء المتكرر الخ اعلم انه لا بد في كل قياس حملي بسيط من مقدمتين يشتركان في حد لان نسبة محمول المطلوب الى موضوعه لما كانت مجهولة فلا بد من امر ثالث موجب للعلم بتلك النسبة والا لكفى تصور الطرفين في العلم بالنسبة فلا يكون نظريا ويسمى ذلك حدا وسطا لتوسطه بين طرفي المطلوب بها تبين الحكم باحدهما على الآخر ههنا اشكال وهو ان الحد الاوسط ليس متكررا في قولنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج اذ ليس المتكرر ههنا حدا في المقدمتين بل جزء حد من احدى المقدمتين وحدا تاما من الاخرى وكذلك اذا قلنا زيد اخو عمرو وعمرو كاتب ينتج زيد اخو كاتب وكذلك قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت واجيب بان القياس المذكور مركب من قياسين الاول قلنا ا مساو لب وب مساو لج ينتج ا مساو لمساو لج والثاني يجعل تلك النتيجة صغرى والمقدمة الاجنبية كبرى هكذا ا مساو لمساو لج وكل مساو لمساو لج مساو لج فا مساو لج والحد الاوسط لا بد ان يتكرر بتمامه في جميع المواضع كما حقق المحقق الدواني نقلا عن بعض تلامذة المحقق الطوسي بل اذا كان حمل الاكبر على الاصغر بهو هو فيحتاج الى حد جامع لهما واذا كان صدق بعضه او ما يزيد عليه على الاصغر مجهولا فلا بد من تكرر شيء يرتبط الاكبر باعتبار ذلك الشيء بالاصغر فعلى هذا قد يتكرر الاوسط بنقصان وقد يتكرر بزيادة ولم يقم برهان على ان الحد الاوسط يجب تكرره من غير زيادة ولا نقصان بل تكرره بالزيادة والنقصان لا يخل بالانتاج مثلا

الزيادة قولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف ينتج للعالم مؤلف فالحد الاوسط هو المؤلف بفتح اللام وقد تكرر
بزيادة اللام ومثال النقصان قولنا زيد ابو عمرو وعمرو كاتب فزيد ابو كاتب وبالجملة اذا حوفظ حذف المكرر
ونقل الحكم الى الاصغر بالنحو الذي ثبت للاوسط لا يتخلف الانتاج قطعا **قوله** والهيأة الحاصلة الخ نقل
عن ابي العباس اللوكري ان نتيجة تلك الهيأة شكلا من قبيل ان شبه بشكل المربع من اشكال الهندسة وذلك
ان المقدمتين المقترنتين على استقامة شبهتا بالضلع واحد من اضلاع المربع والنتيجة شبهت بالضلع الذي
يقابله واشتراك موضوع المقدمة الصغرى وموضوع النتيجة شبه بالضلع الثاني واشتراك محمول المقدمة
الكبرى ومحمول النتيجة شبه بالضلع الرابع المقابل الثاني فتسمية القياس بالشكل على طريق التشبيه كذا قال العلامة
الشيرازي في حواشي شرح حكمة الاشراق بعد نقل هذا الكلام وكذا النسبة الصغرى بالام والكبرى بالاب والحد
الاوسط بالمادة العقلية المتكررة المنتقلة من ظهر الاب الى بطن الام سيما اذا كان متوسطا بين محمول
الصغرى وموضوع الكبرى كما في السياق الاتم والنتيجة بالولد كلام تشبيهي في غاية الحسن **قوله** وجه الضبط
ان يقال الخ اعلم ان القدماء قالوا ان الاوسط اما ان يكون محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى
اولا وعلى الثاني اما ان يكون محمولا فيهما او موضوعا فيهما فاخرجت الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول
الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا الى ذلك عذروا لهم اولا بان الرابع
بعيد عن الطبع جدا لان النظم الطبيعي هو الانتقال من موضوع المطلوب الى الاوسط ومنه الى المحمول كما في نقل
الحكم من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا اذ الاوسط فيه على طرفي النقيض
فينتقل الذهن فيه من الاوسط الى الاصغر وينقطع ثم ينتقل من الاكبر الى الاوسط فيتحير في الاندراج و
الانتاج وثانيا بان من عادتهم بيان الشكلين الاخرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول
وبيان الرابع محتاج الى عكس المقدمتين جميعا فهو يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة قال المحقق الطوسي
في شرح الاشارات ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث
يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي بغيره العكس عن ذلك كقولنا
الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فان كليهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما يختص بالوقوع
في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتخلف برده الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فللشكل
الرابع ايضا مقام لا يقوم غيره مقامه واعلم ان ما ذكر قسمة للقياس بالذاتيات وقد يقال ان القياس

ينقسم الى كامل وغير كامل والاول كالاقترانيات الحملية الواقعة على هيأة ضروب الشكل الاول والثاني غيره وهذه
قسمة للقياس بحسب العوارض **قوله** ولذا لاشك ان نتاجه مما بديهيا لاريب ان نتاج الشكل الاول بين بديهي و
غيره من الاشكال المنتجة راجع اليه بالعكس الترتيب والنتيجة معا كما في الشكل الرابع او بعكس احدى المقدمتين
كما في الشكل الثاني والثالث الا ان كون العلم بانتاج الاشكال الباقية موقوفا على العلم بالرجوع الى الاول
كما ظن بعض الناس محل تامل فان قلت حقيقة البرهان وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه وايضا جهة
الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فالحكم عليه حكم عليه قلت هذا مصادرة على المطلوب
فان الوجهين انما يتمان لو ثبت ان الانتاج منحصر في الشكل الاول والا فلا انحصار للبرهان ووجه الدلالة
فيما حصر فيه وايضا الوجدان السليم شاهد بان الشكل الثاني ينتج من غير ملاحظة الرجوع الى الشكل الاول
الا ترى انا اذا جزمنا ان الانسان ناطق وان الفرس ليس بناطق جزمنا قطعا بتباين الانسان والفرس
نعم لو عكسنا الكبرى وقلنا لا شيء من الناطق ليس بفرس يتضح هذا المطلوب كل الاتضاح واما ان اصل الانتاج
موقوف عليه فمما يكذبه الوجدان ولذا اثبت الشيخ عدم الغنية عن الشكل الثاني والثالث لان احد الطرفين
في بعض المواضع متعين للموضوعية والطرف الآخر للمحمولية كما في قولنا الانسان كاتب فالانسان متعين للموضوعية
والكاتب للمحمولية ولو عكس كان النظم غير طبعي فانتظام التاليف الطبعي قد لا يكون الا على هيأة الشكل الثاني
فلم يكن عنه غنا فيهما وان لم يكونا بديهية الانتاج كالشكل الاول لكن يمكن اثبات المطلوب بهما من غير ارجاعهما
الى الشكل الاول **قوله** احدهما ايجاب الصغرى الخ يعني يشترط في الشكل الاول بحسب الكيفيتان يكون صغراه
موجبة اذ بايجابه يعرف دخول الاصغر في الاوسط واما على تقدير كون الصغرى سالبة فلم يصل الحكم من الاوسط الى
الاصغر فلم يندرج تحته وايضا الاوسط ليس وسطا باعتبار ذاته بل باعتبار نسبته الى الحدين وفي الكبرى انما
نسبته الى ما صدق عليه من افراده بالايجاب ولو كانت الصغرى سالبة كانت نسبته الى الاصغر سلبا فلم يتكرر الاوسط
حقيقة فيلزم عدم تحققه لانه عبارة عن الامر المتكرر واعلم انه قال الشيخ في الاشارات انه يشترط في الاول ان
يكون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة ان كانت سالبة ممكنة او وجودية لا دائمة يصدق ايجابا كما يصدق سلبا
فيدخل صغره في اوسطه فان السالبة الممكنة والسالبة الوجودية كل منهما منتجان صغرى في الشكل الاول
اما السالبة الممكنة فلانها يلزمها موجبتها فتكون سالبتها منتجة لان لازم اللازم لازم فيقال متى صدقت
السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت موجبتها مع الكبرى ومتى صدقت مع الكبرى صدقت النتيجة فاذا صدقت

السالبة الممكنة مع الكبرى صدقت النتيجة والنتيجة تكون موجبة وكذلك في السالبة الوجودية اللادائمة وهي تنتج
بوجهين فان لما الازمين الموجبة اللادائمة والموجبة اللاضرورية فهي منتجة بالوجهين معا لا يقال اذا كانت الصغرى
ممكنة لا يكون الاصغر داخلا في الاوسط لان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط بالفعل فلا يتناول ما هو اوسط
بالامكان لانا نقول قد صرح المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان المراد بالممكن ما يكون ممكنا في الطبيعة والحكم
الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل يعني ان المراد مادة
الامكان التي تكون الحكم الايجابي فيها حاصلا بالفعل فيتحقق الاندراج وههنا اشكال وهو ان مثل هذا القياس
اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل بواسطة استلزامه الموجبة وقد اعتبر هذا القيد في
حد القياس وجوابه ان المراد باستلزام الذاتي في تعريف القياس ليس ان لا يكون بواسطة اصلا والا لخرج البيان
بالعكس المستوي بل ان لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية وهي ما يغاير حدودها حدود القياس والموجبة بالقياس
الى السالبة ليست كذلك ففي امثال هذه القضايا ارتباط الموضوع بالمحمول حاصل في نفس الامر سواء كان
الارتباط محتملا للطرفين كما في الامكان الخاص او بحسب الوجود كما في الوجودية اللادائمة فالموجبة والسالبة محصلهما
رابط مشتمل على ايجاب وسلب والفرق بينهما ليس الا في اللفظ والنتيجة لا يلزم السلب الايجاب اللفظيين بل انما
يلزم للنسبة المركبة من جهة الايجاب المشتمل هي عليه فانتاج هذه السوالب ليس الا لانها في قوة موجبات بل
لاشتمال معناها على الايجاب فيكون القياس المشتمل عليها منتجا بالذات اذ الانتاج بحسب المعنى وقضايا هذا
القياس مشتملة على الايجاب المعنوي هكذا حقق المحقق الطوسي في شرح الاشارات فقد ظهر ان هذا الشرط اعني
ايجاب الصغرى ليفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل
فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج عن الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم
بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر فاذا قلت لا شيء من الفرس بانسان وكل انسان
حيوان فالحق كل فرس حيوان واذا قلت لا شيء من الحجر بانسان وكل انسان حيوان فالحق لا شيء من الحجر
بحيوان ولعلك قد تفطنت بما وجدت ان ما اشتهر ان صغرى الاول لا يمكن ان تكون سالبة معناه ان
السالبة من حيث هي سالبة لا تقع في صغرى الشكل الاول اذ الحكم في الكبرى على ما ثبت له عقد الوضع ايجابا
فلم يتحقق الاندراج الذي هو مناط الانتاج فيكون الصغرى سالبة واما اذا دلت بالايجاب فيمكن الانتاج
كما في تكرر النسبة السلبية ويجب ان تكون كبراه كلية ليلزم اندراج الاصغر تحت الاوسط اذ على تقدير

كون الكبرى جزئية يحتمل ان يكون الافراد التي حكم عليها بالاكبر مغايرة للاصغر فلم يتادى الحكم منه اليه اذ الحكم على احد
المتباينين لا يستلزم الحكم على الآخر فهذا الشرط يفيد تادى الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع
ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزئي الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا
الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان الاكبر على بعض الحيوان الاوسط يقع على الناطق الاصغر ولا يقع على الناهق
الاصغر وهما داخلان فيه فاذا قلت كل ناطق حيوان وبعض الحيوان انسان فالحق بعض الناطق انسان واذا
قلت كل ناهق حيوان وبعض الحيوان انسان فالحق لا شيء من الناهق بانسان وبهذا ظهر ان حكم النتيجة
في الكيف والكم والجهة حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل
كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان هذا خلاصة ما افاده المحقق الطوسي في شرح الاشارات ثم ان ههنا
اشكالا مشهورا وهو ان الاستدلال بالشكل الاول دوري فضلا ان يكون بينا لان العلم بالنتيجة موقوف
على العلم بكلية الكبرى والعلم بكلية الكبرى انما يحصل اذا علم ثبوت الحكم بالاكبر لكل واحد من افراد الاوسط التي
من جملتها الاصغر فالعلم بالكبرى موقوف على العلم بالنتيجة والعلم بها موقوف على العلم بالكبرى والجواب ان الحكم
في الكبرى على جميع ما يندرج في الاوسط اجمالا فهذا الحكم الاجمالي يتوقف عليه العلم بالنتيجة التي حكم فيها على الاصغر
تفصيلا ولا يتوقف هذا الحكم على هذا العلم بل صدق هذا الحكم في نفس الامر موقوف على صدق النتيجة والتفصيل
موقوف على الاجمال فلا دور قوله فينتج اربعة ضروب منتجة لان الشرطين المذكورين اعني ايجاب الصغرى وكلية
الكبرى يوجدان معا في اربعة اضرب من الضروب الستة عشر المذكورة فان ايجاب الصغرى اما كلي او جزئي
وكلية الكبرى اما ايجابية او سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن الضروب المنتجة اربعة والباقية عقيمة
لفقدان احد الشرطين او كليهما واعلم انه اذا كانت الصغرى السالبة موجهة بجهة يستلزم سالبتها موجبتها كانت
القرائن القياسية ثماني وجميع هذه القرائن منتجة لانتاج في هذا الشكل كذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات
قوله والصغرى الممكنة غير منتجة في هذا الشكل اعلم ان المتاخرين ذهبوا الى انه يشترط في الشكل الاول بحسب
الجهة فعلية الصغرى وذلك لان الصغرى لو كانت ممكنة لم يحصل الجزم بتعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر لان
الكبرى يدل على ان كل ما هو اوسط محكوم عليه بالاكبر والاصغر ليس اوسط بالفعل بل بالامكان ويجوز ان لا
يخرج من القوة الى الفعل فلم يتعد الحكم منه الى الاصغر وزعموا ان ذلك مبني على ما ذهب اليه الشيخ من ان المعتبر
صدق الوصف العنواني على ذات الموضوع بالفعل واما على راي الفارابي فالممكنة منتجة لاندراج الاصغر

في الاوسط ولعل الحق ان الفعل المأخوذ في عقد الوضع ليس ما هو بحسب نفس الامر بل اعم من ان يكون بحسب نفس
الامر او الفرض فيتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر مع امكان الصغرى ولهذا قال الشيخ ان الصغرى الممكنة
منتجة في هذا الشكل وذهب الى ان الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية تنتج ضرورية ومع غيرها ممكنة واستدل
عليه بان الصغرى اذا فرضت فعلية مع الكبرى الضرورية تكون النتيجة ضرورية لاندراج الاصغر تحت الاوسط
واذا كانت ضرورية على هذا التقدير كانت ضرورية في نفس الامر لان الضروري على تقدير ممكن ضروري في
نفس الامر على جميع التقادير الممكنة والا يلزم ان يكون ما ليس بضروري في نفس الامر ضروريا على تقدير ممكن
فيلزم ان يكون الممكن على بعض التقادير مستلزما للمحال وهو محال قال شارح المطالع لا نسلم انه لو فرضنا
الصغرى فعلية يلزم النتيجة فضلا عن كونها ضرورية واندراج الاصغر تحت الاوسط ممنوع فان الحكم
في الكبرى على كل ما هو اوسط بالفعل والاصغر ليس اوسط بالفعل في نفس الامر بل على ذلك التقدير فلا
يلزم تعدي الحكم من الاوسط اليه واورد عليه بانه يمكن اثبات المقدمة الممنوعة بان يقال لو صدقت الصغرى
الممكنة مع الكبرى كانت الصغرى فعلية معها وكلما كانت الصغرى فعلية معها لزمت النتيجة والملازمة الاولى
بينة والثانية مسلمة ورد بان المسلم ليس الا انتاج الفعلية الواقعية مع الكبرى فان الحكم فيها على ما هو وسط
في نفس الامر لا انتاج الفعلية المطلقة سواء كانت واقعية او فرضية والصغرى على تقدير الوقوع تكون الفعلية
فيها فرضية لا واقعية ويمكن ان يقال فعلية الصغرى مع الكبرى ممكنة فالممكن فعلية الصغرى مع الكبرى فالممكن
للاندراج فالممكن النتيجة ولعل الحق ما قيل انه ان اخذ الامكان بمعنى الامكان الذاتي فلا يلزم النتيجة ضرورة ان
الممكن بهذا المعنى يجوز ان يكون ممتنعا بالغير فيلزم المحال بالنظر الى نفس الامر وان لم يلزم بالنظر الى ذاته وان
اخذ بمعنى سلب الضرورة المطلقة سواء كانت ناشئة عن الذات ام لا فهو مساوق للاطلاق فيلزم النتيجة **قوله**
ويشترط في انتاج الشكل الثاني الخ اعلم انه يشترط لانتاج الشكل الثاني بحسب الكيفية والكمية امران احدهما
اختلاف المقدمتين في الكيف بان يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة اذ على تقدير اتفاقهما في الكيف اما
موجبتان او سالبتان وعلى التقديرين يلزم الاختلاف الموجب للعقم اما على الاول فلانه يجوز ان يكون المتفقات
والمختلفات مشتركة في الايجاب كقولنا كل انسان حيوان وكل فرس حيوان وكل ناطق حيوان والحق في الاول
السلب وفي الثاني الايجاب واما على التقدير الثاني فلانه يجوز ان يكون المتفقات والمختلفات مشتركة في السلب
كقولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس بحجر ولا شيء من الناطق بحجر والحق في الاول السلب وفي الثاني

الايجاب فلم يستلزم القياس شيئا منهما وثانيهما يقتضي الانتاج استلزام الشكل لاحدهما وثانيهما كلية الكبرى وذلك
لانه لو كان الكبرى جزئية فلا يكون المباينة الا بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم حال بينهما لاقامة في البعض الاخر
لاقاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حمل الاسود على الغراب وسلب عن بعض الحيوانات او عن
بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه **قوله** ونتيجة هذا الشكل لا يكون الا سالبة
لان محمولا واحدا اذا كان ثابتا لموضوع غير ثابت لموضوع آخر وجب ان يكون هذا الموضوع مسلوبا عن ذلك
الموضوع والا لكان الشيء الواحد ثابتا للشيء وغير ثابت له **قوله** وضروبه الناتجة اربعة باعتبار الشرطين المذكورين
لان الشرط الاول اسقط ثمانية الموجبتان مع الموجبتين والسالبتان مع السالبتين والشرط الثاني
اربعة اخرى الكبرى الموجبة الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع الموجبتين ويمكن ان يقال الكبرى
الكلية الموجبة او سالبة والصغرى المخالف لها اما كلية او جزئية وهذا الطريق التحصيل **قوله** والدليل على هذا
الانتاج الخ هذا انما يجري في الضرب الاول والثالث فان كبراهما سالبة كلية وهي تنعكس كنفسها فيصلح لكبروية
الشكل الاول ولا يجري في الثاني والرابع فان كبراهما موجبة كلية وهي تنعكس الى موجبة جزئية وهي لا تصلح
لكبروية الشكل الاول واما عكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة فانما يجري في الثاني فقط فان صغراه
سالبة كلية تنعكس كنفسها فيصلح لكبروية الشكل الاول فيحصل بعكس الترتيب شكل اول ينتج سالبة كلية منعكسة
الى المطلوب ولا يجري في الثلثة الباقية لان الاول والثالث ينعكس صغراهما جزئية وهي لا تنعكس وعلى تقدير
الانعكاس انما تنعكس جزئية واعلم ان الخلف وهو ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى وكبرى الاصل لكليتها
كبرى لينتظم قياس من الشكل الاول وينتج نقيض الصغرى جار في الجميع ثم ان قدماء المنطقيين قالوا انه لا حاجة
في انتاج ضروب هذا الشكل الى ما ذكر من البيانات لان الاوسط لما ثبت لاحد الطرفين وسلب عن الاخر لزم
المباينة بين الطرفين فان ب مثلا اذا كان مباينا لا غير مباين لج لم يكن ج ا وهذا بديهي واعترض عليهم الشيخ
في الشفاء بانهم ان جعلوه حجة على الانتاج لم يكن زائدا على نفس المدعى بل هو اعادة الدعوى بعبارة اخرى
لان معنى المتباينين والمسلوب احدهما عن الاخر واحد وان جعلوه بينا بنفسه لم يفرقوا بين البين بنفسه والقريب
من البين فان البين بنفسه ما لا يحتاج الى فكر وهذا يحتاج لان الذهن عند الانتاج لم يلتفت ضرورة الى ان
يقول ج لما كان ب المباين لا لم يكن ا فقد رده الى البين لانه ج حكم على الباء بسلب الذي هو عكس الكبرى
وحكم بثبوت الباء على ج وهو بعينه الشكل الاول لكن لما ارتد الى البين بفكر لطيف وروية قليلة اعتقد انه بين

نفسه والتحقيق ان حاصل الشكل الثاني الاستدلال بتنافي اللوازم على تنافي الملزومات فمن لوازم احد الطرفين
ثبوت الاوسط له ومن لوازم الآخر سلبه عنه وهما متنافيان فيتنافى الملزومات اذ تنافي اللوازم دليل على
تنافي الملزومات وهذا هو مقصود القدماء ومن ههنا تظهر سر انتاج هذا الشكل سالبة اذ حاصل التنافي هو
السلب فتدبر **قوله** شرط انتاج الشكل الثالث كون الصغرى الخ اعلم ان الصغرى والكبرى اذا اشتركا
في موضوع فلا يخلوا اما ان يكونا موجبتين او سالبتين او احدهما موجبة والاخرى سالبة فان كانتا موجبتين
فمرجعهما الى اندراج شئ واحد تحت محمولين فاما ان يكون احدهما كلية او لا على الثاني لا انتاج لاحتمال كون
المحمولين متباينين مع صدقهما على شئ واحد جزئيا مثل قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان لا انسان و
عدم استلزامه لصدق اللاانسان على بعض الانسان ظاهر وعلى الاول لا انتاج ضروري لانه اذا اثبت
لشئ شئ كليا اندرج جميع افراد الشئ المثبت له في الشئ المثبت واذا اثبت له شئ آخر كليا او جزئيا صدق
ان الشئ الآخر ثابت للشئ المثبت في الجملة وانما لم يصدق النتيجة كلية لاحتمال ان يكون محمول الكلية اعم من
موضوعها وان كانتا سالبتين فلا انتاج لان سلب شيئين عن شئ لا يوجب سلب احدهما عن الآخر و
ان كان احدهما موجبة والاخرى سالبة فاما ان يكون الكبرى موجبة فلا انتاج اذ سلب شئ عن شئ واثباته ل
شئ لا يوجب سلب احدهما عن الآخر او اثباته له كما اذا قلنا لا شئ من الانسان بحجر وكل انسان جسم لم يلزم
منه سلب الجسمية عن الحجر واو قلنا كل انسان ناطق لم يلزم اثبات النطق للحجر او يكون الصغرى موجبة فاما ان
يكون احدى القضيتين كلية او لا على الثاني لا انتاج اذ ايجاب شئ لشئ جزئيا وسلب شئ آخر عنه جزئيا لا يوجب
ايجاب احدى الشيئين للآخر ولا سلبه عنه فان قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بضاحك وليس
بفرس لم يلزم منه سلب الضحك عن الانسان او اثبات الفرسية له وان كان احدهما كليا فاما هما معا او الصغرى
او الكبرى وعلى التقادير فالانتاج متحقق اما الاول فمثل قولنا كل انسان ناطق ولا شئ من الانسان بصاهل
يلزم منه ان بعض الناطق ليس بصاهل لانه اذا سلب الصاهل عن جميع افراد الانسان وجميع افراد الانسان
بعض افراد الناطق صدق سلبه عن بعض افراد الناطق واما الثاني فمثل قولنا كل انسان ناطق وبعض
الانسان ليس برومي وقولنا بعض الانسان ضاحك ولا شئ من الانسان بصاهل ففي الاول يلزم صدق
قولنا بعض الناطق ليس برومي ضرورة كون بعض الانسان الذي هو ليس برومي من افراد الناطق وفي
الثاني يلزم صدق قولنا بعض الضاحك ليس بصاهل اذ الصاهل سلب عن جميع افراد الانسان وبعض

الانسان الذي هو ضاحك مندرج في الجميع فهو مسلوب عنه ايضا وبهذا ظهر تحقق شرطية ايجاب الصغرى وكلية
احدى المقدمتين وتميز الضروب المنتجة من غيرها وانحصار النتيجة في الجزئية من غير استعانة في شيء مما ذكر بالشكل
الاول قوله وضروبها الناتجة ستة لان الشرط الاول اسقط ثمانية من الستة عشر والثاني اسقط ضربين فبقي
الصغرى الموجبة الكلية مع كل من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية مع كليتين منها وان نتيجته لا يكون الا
جزئية لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم فلا يكون ملاقاة الاكبر ولا مباينة الا القدر الذي كان
ملاقيا منه للاوسط واعلم ان انتاج هذا الشكل يبين بعكس الصغرى اذا كانت كبراها كلية حتى يرتد الى الشكل
الاول واذا كانت جزئية فلا ينفع عكس الصغرى بل يجب ان يعكس الكبرى ويجعل صغرى حتى يرتد الى الاول
ثم يعكس النتيجة وهذا يجري في خمسة ضروب من الستة والجاري فيما يكون الكبرى سالبة جزئية فانها لا تنعكس و
صغراها تنعكس جزئية فيبين بطريق الخلف وهو ان يجعل نقيض النتيجة لكليته كبرى وصغرى القياس لايجابه صغرى
فينتج ما ينافي الكبرى وهذا جار في الجميع قوله ان النتيجة في القياس الخ اعلم ان المنطقيين ذهبوا الى ان
النتيجة تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية والجهة جميعا يعني اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي
او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ في الاشارات انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة
في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير
ضرورية فان النتيجة تكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني ان يكون الصغرى موجبة
ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن
الاقتران قياسا لتناقض المقدمتين والحق ان هذه الاحكام تعرف باستقراء الجزئيات عند معرفة شرائط الانتاج
في كل شكل ومعرفة ما يلزمه من النتيجة وحينئذ لا يمكن اثبات شيء من الجزئيات بتلك الاحكام والا لزم الدور قوله
وحالها في انعقاد الاشكال الخ اعلم ان الحمليات كما انها تنقسم الى بديهيات ونظريات محتاجة الى الحجة كذلك
الشرطيات قد تكون بديهية كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد تكون نظرية كقولنا متى وجدت
الحركة المستقيمة وجد محدد الجهات ومتى وجد الممكن وجد الواجب فمست الحاجة الى معرفة الاقيسة الشرطية الاقترانية
وتنعقد فيه الاشكال الاربعة لان الحد الاوسط اما ان يكون تاليا في الصغرى ومقدما في الكبرى فهو الاول وبالعكس
فالرابع او تاليا فيهما فهو الثاني وان كان مقدما فيهما فهو الثالث ولها ايضا شرائط في الانتاج كالحملي فيشترط في
الاول ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وفي الثاني اختلافهما كيفا مع كلية الكبرى وفي الثالث اختلاف المقدمتين

في الكيف مع كلية احدى المقدمتين وحال النتيجة فيه كما في الحمليات فلو كانت المقدمتان لزوميتين كانت
النتيجة لزومية وان كانتا اتفاقيتين كانت اتفاقية وضروب الشكل الاول بينة بانفسها وضروب الاشكال
الاخريين بالخلف والعكس كما في الحمليات ثم القياس الشرطي على خمسة اقسام الاول ما يركب من متصلتين
وهو على ثلثة انحاء لان المشترك بينهما اما ان يكون جزءا تاما من احدهما بان يكون مقدما او تاليا او جزءا
غير تام منهما او جزءا تاما من احدهما غير تام من الاخر والقسم الثاني اي ما يكون الاوسط منه جزءا غير تام من كل
واحد من المقدمتين اقسام اذ الاشتراك فيه اما بين المقدمتين او تاليين او بين مقدم الصغرى وتالي الكبرى
او بالعكس والاشكال الاربعة ينعقد في كل قسم منها الثاني ما يركب من منفصلتين الثالث ما يركب من متصلة
وحملية الرابع ما يركب من منفصلة وحملية الخامس ما يركب من متصلة ومنفصلة والعمدة من هذه الاقسام
ما يركب من متصلتين والمطبوع منه اشتراك المقدمتين في جزء تام وتفصيل الاقسام وبيان انتاجها مذكور
في شرح المطالع وغيره من المبسوطات واعلم ان الشيخ قد اورد نقضا على الشكل الاول من لزوميتين وهو انه
يصدق قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا ينتج ان النتيجة وهي قولنا كلما كان
الاثنان فردا كان زوجا كاذبة واجيب عنه بوجوه منها ما اجاب الشيخ ان الصغرى كاذبة بحسب الامر نفسه او
المقدم الكاذب لا يستلزم التالي الصادق في نفس الامر واما بحسب الالتزام فيصدق النتيجة ايضا فان من
يلتزم ان الاثنين فرد عليه ان يلتزم انه زوج ايضا واورد عليه بان قولنا كلما لم يكن الاثنان عددا لم يكن فردا
يصدق لزومية فان انتفاء العام يستلزم لانتفاء الخاص وهو ينعكس بعكس النقيض الى تلك الصغرى وفيه
ان انتفاء العام انما يستلزم انتفاء الخاص على مذهبه فلم يكن انتفاء العام محالا وانتفاء الخاص صادقا وكلاهما
منتف فيما نحن فيه فلا يصدق قولنا كلما لم يكن الاثنان عددا لم يكن فردا عنده لكون المقدم كاذبا والتالي
صادقا فيكون عكس نقيضه كاذبا ايضا ومنها انا لا نسلم كذب النتيجة بناء على تجويز الاستلزام بين المتنافيين
وهذا انما يصح على مذهب من لم يشترط في استلزام المحال محالا آخر وجود العلاقة بينهما اما على مذهب من ذهب
الى وجوب تحقق العلاقة بينهما فغير صحيح اذ لا علاقة بين المتنافيين وبعضهم قالوا الجواب بمنع كذب النتيجة لان
التالي في النتيجة بمنزلة الجزء المقدم فان كون الاثنين فردا انما هو عبارة عن اتصاف الاثنين بالفردية وهو يجامع
الاثنينية والزوجية من لوازم هيئة الاثنين فيؤل النتيجة الى قولنا كلما كان الاثنان زوجا وفردا كان زوجا وهو
صادق البتة ضرورة استلزام صدق الكل صدق الجزء ومنها ما قال صاحب المطالع ان الكبرى ان اخذت

اتفاقية فالقياس غير منتج لان شرط كونه منتجا للايجاب ان يكون الاوسط مقدما في اللزومية وان اخذت
لزومية فهي ممنوعة الصدق وانما يصدق لو لزم زوجية الاثنين عددية على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع
مع العددية وليس كذلك فان من الاوضاع الممكنة الاجتماع مع العددية كونه فردا والزوجية ليست ملازمة
على هذا الوضع قال شارح المطالع فيه ضعف لانا نختار ان الكبرى لزومية فانه كلما كان الاثنان عددا كان
موجودا لزوما ضرورة ان عددية الاثنين تتوقف على وجوده فكلما كان الاثنان موجودا كان زوجا لزوما ايضا
لان تحقق الاثنينية يقتضي الزوجية فلو انتج اللزوميتان لزومية انتج القياس مع تلك الكبرى لزومية وايضا المقدم
ليس هو العدد مطلقا بل عددية الاثنين والفردية ليست مما امكن اجتماعه مع عددية الاثنين لانه مناف
للاثنين فزوجية الاثنين مناف لعددية على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معها فيصدق لزومية ورد بانا لا نسلم
ان عددية الاثنين الفرد معلول لوجود ضرورة ان الممتنعات غير معللة فالصغرى ممنوعة ولو سلم فالكبرى ممنوعة
فان وجود الاثنين ح اعم من ان يكون زوجا او فردا والعام لا يستلزم الخاص فلا يصدق لزومية بل اتفاقية
وايضا كون الاثنين عددا لا يستلزم الوجود الا ترى ان كون الفرد من الطيور كالعنقاء جوهرا لا يوجب وجوده
في الخارج وكذا كون الجبل من الياقوت او بحر من الزيبق جوهرا لا يستلزم كونه موجودا في الخارج والا فمن علم
كون شيء جوهرا علم كونه موجودا وبالجملة لا يلزم من كون كل اثنين عددا كون كل اثنين موجودا في الخارج واما
قوله وايضا المقدم الخ فليس بشيء اذ لا مجال للمجيب ان يقول بمنافاة فردية الاثنين لعددية والا لكون الصغرى
كاذبة ومنها ما افاد بعض الاعلام قدس سره ان كلية الكبرى ممنوعة فان من تقادير عددية الاثنين الفردية
والزوجية غير لازمة عليها وان ادعى لزوم الزوجية على ذلك التقدير يلزم صدق النتيجة وان اخذت اتفاقية
كلية خاصة يمنع كون الصغرى اتفاقية فان المقدم فيها كاذب وهذا الضرب من القياس غير منتج لانه منتج
غير مفيد انما ذلك فيما اذا كانتا اتفاقيتين خاصتين وهذا الكلام في غاية الدقة والمتانة **قوله** وهو مركب
من مقدمتين اعلم ان القياس الاستثنائي يتركب من مقدمتين احدهما شرطية متصلة او منفصلة وثانيهما دالة
على الوضع او الرفع وهي احدى جزئي تلك الشرطية او نقيضه حملية او شرطية باعتبار تركب الشرطية من حمليتين
او شرطيتين او حملية او شرطية وشرط انتاجه امور الاول كلية الشرطية المستعملة فيه متصلة كانت او منفصلة والا
لجاز كون وضع اللزوم والعناد مغايرا لوضع الاستثناء فلم يلزم من وضع احد جزئيها او رفعه وضع الاخر او رفعه
لا يكون الاستثناء متحققة في جميع الازمنة او على جميع الاوضاع او يكون وضع اللزوم او العناد بعينه

وضع الاستثناء الثاني كون الشرطية لزومية او عنادية لان الاتفاقية غير منتجة كما هو مشروح في شرح المطالع وغيره
الثالث كون تلك الشرطية موجبة لكون السلب عقيما فانه لو لم يكن بين امرين اتصال وانفصال لم يلزم من وجود
احدهما ونقيضه وجود الآخر او نقيضه **قوله** فاستثناء عين المقدم ينتج التالي لان وجود الملزوم مستلزم لوجود
اللازم ولا عكس لجواز كون اللازم اعم فلا يلزم من وضعه وضعه **قوله** واستثناء نقيض التالي الخ لاستلزام عدم
اللازم عدم الملزوم فرفعه رفعه ولا عكس لجواز ان يكون اللازم اعم وههنا سؤال مشهور تقريره انه يجوز ان يكون
انتفاء اللازم محالا فعلى تقدير وقوعه جاز عدم بقاء اللزوم اذ المحال جاز ان يستلزم محالا آخر فلا يلزم انتفاء
الملزوم على هذا التقدير فلا نسلم استلزام رفع اللازم رفع الملزوم واجيب بان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك
في جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك وهو وقت بقاء اللزوم داخل في الجميع فهذا المنع يرجع الى منع
اللزوم وقد فرض هف وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع لان المعتبر في كلية الشرطية اللزوم على جميع التقادير الممكنة
الاجتماع مع المقدم ووقت عدم اللزوم غير ممكن الاجتماع فلا يرجع الى منع صدق الشرطية والتحقيق ما افاد
بعض الاعلام انا انما ندعي ان الاستثناء انما ينتج صادقة اذا كان مقدمتاه صادقتين وان ارتفاع اللازم
في الواقع مستلزم لارتفاع الملزوم فيه فتجويز استحالة اللازم يرجع الى منع صدق الاستثناء فيكون غير صحيح
قوله فاستثناء عين احدهما اعلم انه اذا كان المنافاة بين المقدم والتالي في الصدق والكذب معا كما في
المنفصلة الحقيقية فينتج وضع كل رفع الآخر ورفع كل وضع الآخر لامتناع الاجتماع والارتفاع فيحصل
نتائج اربعة كقولنا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فينتج انه ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بزوج
فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان المنافاة في الصدق فقط فينتج وضع كل رفع الآخر والا لزم صدقهما
ولا عكس لجواز ارتفاعهما نحو هذا الشيء اما شجر او حجر فاذا كان شجرا لم يكن حجرا واذا كان حجرا لم يكن شجرا وان كان
المنافاة في الكذب فقط فينتج رفع كل وضع الآخر والا لزم كذبهما معا لا وضع كل رفع الآخر لجواز ارتفاعهما صدقا
ولقد اقتفينا اثر المصنف العلامة قدس سره حيث بينا مبحث القياس بالقول المجمل والتفصيل كما قال قدس سره
موكول الى الكتب الطوال **قوله** الاستقراء هو الحكم على الكلي الخ قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الاستقراء
الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين والذي يدعي فيه الاستيفاء ويؤخذ على انه
مستوفي بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما عداهما مما يخيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعي فيه الاستيفاء
فهو ليس باستقراء بل يلحق به ويستعمل في سائر الصناعات وهذا صريح في انه يجب في الاستقراء ادعاء الحصر وقد

تبعا للسيد المحقق قدس سره في بعض كتبه حيث قال لا بد في الاستقراء حصر الكلي في جزئياته ثم اجراء الحكم واحد على تلك الجزئيات ليتعدى ذلك الحكم الى ذلك الكلي فان كان ذلك الحصر قطعيا بان تحقق انه ليس له جزئي آخر كان الاستقراء تاما وقياسا مقسما فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا ايضا افاد ذلك الحكم الجزم بالقضية الكلية وان كان ظنيا افاد الظن بها وان كان ذلك الحصر ادعائيا بان كان هناك جزئي آخر لم يذكر ولم يستقر حاله لكن ادعى بحسب الظاهر ان جزئياته ما ذكر فقط افاد ظنا بالقضية الكلية لان الفرد الواحد يلحق بالاعم الاغلب في غالب الظن ولم يفد يقينا لجواز المخالفة هذا كلامه والمعلم العلامة قدس سره قد خالف ذلك بناء على انه لو وجب ادعاء الحصر فيه افاد الاستقراء الجزم وان كان ادعائيا فيكون طريق الايصال فيه قطعيا مع ان طريق الايصال في الاستقراء ظني ويكفي في تعدي الحكم الى الكلي ادعاء الاكثر لان الظن تابع للاعم الاغلب والحق ان الاستقراء على نحوين الاول تتبع الجزئيات بحيث لا يشذ عنها شيء وهو يفيد اليقين ويسمى قياسا مقسما والثاني تتبع اكثر الجزئيات وهو يفيد الظن ولا يجب ادعاء الحصر في هذا الاستقراء فتامل **قوله** التمثيل هو اثبات حكم في جزئي الخ اعلم ان التمثيل يسمى في عرف الفقهاء قياسا ويسمون المقيس عليه اصلا والمقيس فرعا والمعنى الجامع المشترك علة والمتكلمون يسمونه استدلالا بالشاهد على الغائب فالفرع غائب والاصل شاهد ففي قولهم السماء حادث لانه متشكل كالبيت فالبيت شاهد والسماء غائب والمتشكل معنى جامع والحادث حكم ولا بد في التمثيل من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا في الاصطلاحات وتفصيله ان حاصل التمثيل انه قد وجدت علة الحكم في الفرع وكلما وجدت وجد فيلزم وجوب الحكم قطعا ولو سلم مقدماته غاية الامر ان مقدماته لو كانت ظنية كان ظنيا كما في القياس الخطابي فافهم **قوله** احدهما الدوران احتج بعضهم على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى بالطرد وبعضهم بدورانه معه وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا ويزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا **قوله** فالدوران دليل الخ فيه ما قيل ان مجرد الدوران لا يصلح آية لكون المدار علة للدائر بل لا بد من صلاحية المدار للتاثير والعلية والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق او تلازم تعاكس **قوله** وثانيهما انهم يعدون اوصاف الاصل الصالحة للعلية ويحصرونها في عدد فلا بد ههنا من بيان الحصر في الاوصاف المذكورة وابطال علية بعض الاوصاف لتعين الباقي منها للعلية كما يقال ان علة الحدوث في البيت الخ **قوله** ومنها الاقيسة المركبة الخ قد عرفت فيما سبق ان القياس المنتج للمطلوب لا يكون مركبا الا من مقدمتين لا ازيد ولا انقص لكن قد يحتاج في حصول المطلوب الى

كسب قياس آخر كذلك حتى ينتهي الكسب الى المقدمات البديهية فيكون هناك قياسات مرتبة محصلة للقياس المنتج للمطلوب ويسمى قياسا مركبا وهو قد يكون موصول النتائج بان يكون جميع نتائج تلك الاقيسة مصرحة كقولنا كل ج ب وكل ب أ فكل ج أ وكل أ د فكل ج د وكل د ه فكل ج ه وقد يكون مفصول النتائج ان لم يصرح بنتائج تلك الاقيسة كقولنا كل ج ب وكل ب أ وكل أ د وكل د ه فكل ج ه ومنه قياس الخلف ومرجعه الى قياسين شرطيتين احدهما اقتراني مركب من متصلتين احدهما الملازمة بين المطلوب الموضوع على انه ليس بحق ونقيض المطلوب وهذه الملازمة بينة والاخرى الملازمة بين نقيض المطلوب على انه حق وبين امر محال وهذه الملازمة قد تكون بينة وقد تكون نظرية محتاجة الى البيان فينتج متصلة من المطلوب على انه ليس بحق و من الامر محال وثانيهما استثنائي يشتمل على متصلة لزومية هي نتيجة ذلك الاقتراني واستثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم فيلزم تحقق المطلوب ومحصله انه لو لم يصدق النتيجة يصدق نقيضها ولو صدق نقيضها لما صدق الكبرى او الصغرى لان الكبرى ان لم يصدق فذاك وان صدقت لم يصدق الصغرى لانتظام الكبرى مع نقيض النتيجة قياسا منتجا لنقيض الصغرى انتج لو لم يصدق النتيجة لم يصدق الكبرى والصغرى لكنهما صادقتان فتصدق النتيجة كذا في شرح المطالع واعلم انه قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في وجه تسمية هذا القياس بالخلف ان الخلف اسم للشيء الردي والمحال ولذلك سمي القياس وهذا التفسير اشبه مما يقال انه انما سمي به لانه يأتي المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع آخر ثم ان قياس الخلف يقابل المستقيم من وجوه منها ان المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اول الامر والخلف لا يتوجه اولا الى اثبات المطلوب بل الى ابطال نقيضه ومنها ان المستقيم يتألف من مقدمات مناسبة للمطلوب والخلف يشتمل على ما يناقض المطلوب ومنها ان المستقيم يشترط فيه ان يكون مقدماته مسلمة في نفسها او ما يجري مجرى التسليم بخلاف الخلف ومنها ان المطلوب في الخلف يوضع اولا ثم ينتقل منه الى نقيضه و في المستقيم لا يكون موضوعا اولا حتى يتم تأليفه وتحصيل قوله لطالبي الصناعة وذلك لان مطلوبهم انما هي العصمة عن الخطاء في الفكر وهو انما يتم بطلب المادة المناسبة للمطلوب وتاليف الهيئة الموصلة اليه والخطاء قد يقع في تاليف الهيئة وهو الاقل والعاصم من هذا الخطاء قوانين الصورة وكثيرا ما يقع الخطاء في طلب المادة المناسبة لانه ربما يظن الكاذب صادقا وغير المناسب مناسبا والعاصم من هذا الخطاء قوانين المادة اعني مباحث الصناعات الخمس المشتمل على تحصيل مبادي الجدل والبرهان وسائر الحجج وتميز بعضها عن بعض فلا بد

لطالبي الصناعة من البحث عن مواد الاقيسة على وجه البسط والتفصيل ليعصموا عن الخطاء في الفكر على اتم وجه قوله
مع قلة جدوى هذه القياسات اذ لا ينتفع بها اصلا لا في الدنيا ولا في الآخرة كما صرح به العلامة الشيرازي في شرح
حكمة الاشراق قوله ورفضوا امر المادة اعلم ان بعضهم حذفوا ذكر البعض من الصناعات الخمس رأسا كالجدل والخطابة
والشعر واوردوا البعض تبركا كالبرهان والمغالطة وبعضهم اقتصروا في بيانها على حدود الصناعات الخمس قوله
واي باعث اغراهم لعل الباعث لهم على ذلك انهم توهموا ان الحاجة الى المنطق ليس الا في تاليف الهيئة
اذ الخطاء انما يقع في الترتيب ويستنبط هذا المعنى من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات ايضا حيث قال
المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصورات الساذجة لا تنسب الى الصواب والخطاء ما لم يقارن
حكما واستعمال المواد التي لا يناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما بقياس بعض الاجزاء
الى بعض واما بقياسها الى المطلوب فاما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها
انفسها دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها وذلك لما فيها من الهيئة والترتيب بالنسبة الى الافراد الاولى
وفيه نظر لانه ان اراد بقوله المواد الاول لجميع المطالب الخ ان كل تصور يفرض فهو مادة لاي مطلوب كان
فهو باطل قطعا لان كل مطلوب لا يمكن ان يستحصل من اية مادة كانت بل لا بد لكل مطلوب من مباد معينة
ومواد مخصوصة فاذا لم يورد في الكتابة تلك المواد المخصوصة امكن حينئذ صحة الترتيب والهيئة فيها ولم يكن الخطاء
الا من جهة المادة نعم لو اورد في الفكر المواد المخصوصة للمطلوب وعرض غلط لم يكن ذلك الا من جهة الصورة
وان اراد ان بعض التصورات مادة لبعض المطالب فهو صحيح لكن اذا اورد غير ذلك البعض من التصورات في
ذلك المطلوب كان فاسدا لا من جهة الصورة بل من جهة المادة وكون التصورات الساذجة مما لا ينسب الى
الصواب والخطاء مسلم لكن لا يجديه شيئا اذ عدم قبول التصور الساذج الصواب والخطاء لا يستلزم ان لا يكون
جعله مادة للمطلوب صوابا او خطاء بل يجوز ان لا يكون نفس التصور صوابا او خطاء ويكون جعله مادة للمطلوب
صوابا او خطاء وكما اذا اوردنا تحديد شيء ووضعنا العرض العام موضع الجنس والخاصة موضع الفصل فهو تعريف صحيح
بحسب الصورة فاسد بحسب المادة وما في شرح المطالع ان الغلط من جهة المادة ينتهي بالآخرة الى الغلط
من حيث الصورة لان المبادي الاول بديهية فلا يقع فيها الغلط فلو كانت صحيحة الصورة لكانت المبادي
الثواني ايضا صحيحة وهلم جرا فلا يقع الغلط اصلا ليس بشيء لان كون المبادي الاول ضرورية انما ينافي وقوع
الغلط في التصديق بها ولا ينافي وقوعه باعتبار عدم مناسبتها للمطلوب فلا يلزم ان ينتهي الغلط من جهة المادة

الى الغلط من جهة الصورة فتامل ولا تغفل **قوله** ولا بد للفطن اللبيب من ان يهتم الخ وذلك لان اهم الاشياء
بالانسان ان يشتغل بما يكمل به ذاته الشخصية ثم يشتغل بما ينفع نوعه ولما كان ذات الانسان عبارة عن النفس
الناطقة فقط اذ هي الجزء الاشرف منه فالمقصود الاصلي تكميلها وكمالها المكسوب بمعرفة وهي انما تحصل من القياس
النفعي والقياس النفعي هو البرهان فالواجب على الانسان اولا معرفة البرهان واذ لا بد من تقدم معرفة القياس
فيجب ان يفرغ من القياس الى البرهان ثم لما كان الاشتغال بما ينفع نوعه اهم شيء له بعد تكميل ذاته الشخصية
فكانت هناك قياسات نافعة في الامور الشركية بعضها في الامور الكلية وبعضها في الامور الجزئية فيجب عليه ان
يتعلم هذه الاصناف لنفعها في الامور المدنية وان يتعلم المغالطة ليكون له قدرة على التحرز عنها واستفادة عن
الوقوف على اسبابها وعللها وبهذا ظهر ان منافع البرهان والمغالطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم
بحسب الانفراد اما البرهان فمنافعه بالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم
المحترزة عنها ومنافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية ومن ثمه قال العلامة الشيرازي
في شرح حكمة الاشراق المنطق بعضه فرض لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سواه من اقسام القياس لانه
للخطاب مع الغير وبمثله نطق الكتاب الالهي حيث قال تعالى وَادْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ اي بالبرهان و
ذلك لمن يطيقه ويحمله وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ اي الخطابة وذلك لمن لا يطيقه ويقصر عنه وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ
اَحْسَنُ اي بالمشهورات المحمودة وذلك لمن يتصدى للمعاندة قال الشيخ في الفصل الاول من المقالة الاولى
من الفن الثامن من منطق الشفاء وبعد ما فسر الاية الكريمة بالنحو المذكور اخر الجدلي عن الصناعتين لان تينك
مصروفتان الى الفائدة والجادلة مصروفة الى المعاندة والغرض الاول هو الافادة والغرض الثاني هي
مجاهدة من يتصدى للمعاندة والخطابة ملكة وافرة النفع في مصالح المدن وبها تدبر العامة **قوله** فاسمع ان
القياس باعتبار المادة الخ وجه الضبط ان القياس اما ان يفيد تصديقا او تاثيرا غيره كالتخييل والتعجب
وما يفيد تصديقا لا يخلو اما ان يفيد تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر
وما يعتبر فيه ذلك اما ان يكون حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم
الغير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف
هو الجدل ان كان هو كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة وللتصديق
الغالب الغير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر ولبعض المنطقيين ههنا تقسيمات اخر الى هذه

الاقسام لانهم يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان او الصدق والكذب اما الاول فهو ان البرهان يتألف من
الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين
ولا يكون وقوع احدهما على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات وتكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات
الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني فهو بان يقال البرهان يتألف من الصادقات والجدل
مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر
من الكاذبات وقد افاد الشيخ في الشفاء ان القياس المركب من المشهورات او المسلمات جدلي وليس من
شرط المشهور او المسلم ان يكون لا محالة صادقا فان كثيرا ما يشتهر الكاذب ايضا فلا لزوم للشهرة او التسليم غلبة
الصدق لانه لو اشترط في القياس الجدلي ان يكون مقدماته اكثرية الصدق لوجب على الجدلي ان ينظر في
كل مقدمة انها هل هي ارجح يسيرا من متساوي الصدق والكذب ويجوز ان يكون صادقة في الكل وذلك
مما يصعب صعوبة تامة وان الجدلي اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمة كاذبة الكل كان هذا القياس جدليا فقد
بطل اشتراط اكثرية الصدق فيه وان لم يكن جدليا لم ينحصر الصناعة في هذه الخمسة فقد صح انه لا يجب ان
يتعرض بحال كيفية الصدق والكذب في المقدمة ولا في النتيجة **قوله فصل في البرهان وما يتعلق به** اعلم ان
المركب انما يتألف من البسائط والخاص ربما لا ينساق الى الذهن الا بعد العام فمن حق فن يبحث فيه عن البسيط
او العام ان يقدم على فن يبحث فيه عن المركب والخاص فليس لي حفظ الاوضاع بين فنون لا يتوقف بعض منها
على بعض حاجة ضرورية بل هي متساوية المراتب متدانية الدرجات فانما يقدم من بينها ما يهم والفنون التي نحن
بصددها كذلك فليس في حفظ الاوضاع وصيانة الترتيب بينها وطر لا محيص عنه بل الاخلق منها بالتقديم هو
ما يهم وهو البرهان فان ما يعطيه البرهان هو التوصل الى كسب الحق واليقين اهم المطالب بخلاف ما يفيده سائر
الفنون منها ما يتعلم ليحترز عنه ومنها ما يتعلم ليرتاض ويبكت به معاند الحق ومنها ما ينبغي ليقتدر به على مخاطبة الجمهور
في حملهم على المصالح لما يظنون منه ظنا فالحري ان يقدم البرهان تقديما للاهم على ما لا يهم وصرفا للهمة الى
الغرض قبل الفضل ومنهم من رأى تقديم الجدل لما فيه من حسن التدريج من العام الى الخاص فان القياس
الجدلي يتألف من المقدمات المشهورة او المسلمة وهي اعم من المقدمات الاولى البرهانية وهي المحسوسة والمجربة
والاولية القياس وهي الفطريات فان مدار الجدل على الاستقراء والقياس وكل منهما برهاني وغير برهاني والاستقراء
البرهاني هو المستوفي فكثير مما يؤخذ في البرهان من حيث هو صادق ويؤخذ في الجدل من حيث انه مشهور واما

المواد التوافي البرهانية فهي وان كانت في الاكثر مما لا يكون مشهورا ولكن المناسبة التي بين تلك الحدود يستقل في الجدل
اعم مما يوخذ في البرهان كما ان صورة القياس المطلق اعم من القياس البرهاني الا ان القياس المطلق من جوهريات
القياس البرهاني بخلاف المقدمة الجدلية بالقياس الى المقدمة البرهانية فلا ابتداء بالاعم ثم التدرج الى الاخص
وان لم يكن الاعم مقوما له مرتافع وايضا فان المجهول اذا طلب فانما يتوصل اليه غالبا بايراد قياسات جدلية على
سبيل الارتياض ثم يتخلص منها الى القياس البرهاني فلا باس ان قدم الجدل على البرهان واما المغالطة فان
قدمت فانما تقدم تقدم الضار لا النافع بخلاف الجدل والمواد المغالطية مباينة للمواد البرهانية واما صناعة الشعر
والخطابة فان موضوعها الامور الجزئية لا يكاد ينفع في الامور الكلية فلاحظ لها من التقدم ثم اعلم ان مبادي القياسات
اما ان يصدق بها او لا والثاني ان لم يجر مجرى ما يصدق به لم ينتفع به في التصديق والقياسات وان جرى مجراه
بسبب تاثير يقوم به في النفس من قبضها او بسطها فهو مبدء القياس الشعري والاول اما ان يكون تصديقها
على وجه ضرورة اما ضرورة ظاهرة وذلك بالحس او التواتر او التجربة او ضرورة باطنية اما عن مجرد العقل وهو
الاولى او واجب القبول وعنه مستغنيا فيه شئ فاما ان يكون هذا الشئ المعين حاضرا في العقل بلا كسب فهي
مقدمة فطرية القياس ولا يكون هذا الشئ المعين حاضرا فيكون مكتسبا ولا كلام فيه فان الكلام في المبادي واما
عن خارج عن العقل وهو احكام القوة الوهمية او يكون تصديقها على وجه تسليم فاما ان يكون على سبيل التسليم
صواب او تسليم غلط والثاني ان يسلم المسلم شيئا على انه امر آخر لمشابهته اياه والاشتراك بين الامرين في اللفظ او المعنى
وهي مقدمات شبهية والاول اما على سبيل تسليم مشترك او على التسليم من واحد فيكون نافعا في القياس الذي
يخاطب به هذا الواحد ولا ينفع المخاطب به نفعا حقيقيا او محمودا والاول اما ان يكون مستعارا فاعين للناس كلهم
فولتعاورة جنبهم لا يحلو مجال لشك فهذه مشهورات مقبولة لم يتبين صدقها بالضرورة او فطرة وليس ببعيد ان
يكون منها ما هو كاذب ويعتقد لا انفعال من ايثار او غير ذلك او يكون رايا يستند الى طائفة مخصوصة وليعتب
مشهورات محدودة او رايا يستند الى واحد او اثنين وعدد محصور يوثق بهم وهي المقبولات او يكون تصديقها
على وجه غالب وهي التي يظن بها ظنا من غير جزم فاما ان يظن بها انها تعضدها المشهورات في بادي الراي
فاذا تامل علم انها غير مشهورة واما ان يظن بها على سبيل المقبول من ثقة ومنها ما يظن بها من جهات اخرى
لا لانها مشهورة فاذن مبادي القياسات مخيلات ومحسوسات ومجربات ومتواترات واوليات ومقدمات فطرية
القياس ووهميات ومشهورات مطلقة ومشهورات محدودة ومسلمات ومقبولات ومشبهات ومشهورات في

طرفيها يكفي للحكم سواء كان الطرفان بديهيين او نظريين ولذا يتفاوت الاوليات جلاءً وخفاءً **قوله الثالث الحدسيات**
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الحدسيات جارية مجرى المجربات في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي
الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما توقف عليه بالحدس
لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من
جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك
فانها قيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها انتهى وهذا الكلام نص على وجوب تكرار المشاهدة في الحدسيات
مع ان المطالب العقلية التي لا استمداد فيها ولا في مباديها من الحس اصلا قد تكون حدسية لسنوح مباديها دفعة
بل النظريات كلها عقلية كانت او حسية تصير حدسية عند حصول القوة القدسية والفرق بين الحدسيات والفطريات
ان المبادي في الفطريات لازمة لمطالبها بخلاف الحدسيات فان مباديها قد تغيب عن تصور مطالبها عند
قصد تحصيلها وانما يحصل بالحركة كما في من ليس هذه المطالب عنده حدسية وقد يحصل بلا حركة فكرية لكن بعد
شوق وتعب ضرورة اختلاف الحدس باختلاف الاشخاص والاذهان فالاولى ان يعد الفطريات من الحدسيات
ضرورة اندراج الاخص تحت الاعم وما قيل المطالب العقلية المجزوم بها بشعور المبادي دفعة وان كانت حدسية
على ما هو المشهور لكن المحققين ذهبوا الى نظريتها بناء على انها من صفات العلوم الذي يتوقف مطلق حصوله على
النظر فحصوله للبعض من غير نظر لا ينافي نظريته فلا يخفى وهنه وسخافته مما سبق فتذكر **قوله والفرق بين الحدس الخ**
قد عرفت في مفتتح الكتاب ان الفكر قد يطلق على مجموع الحركتين اي الحركة من المطالب الى المبادي ومن المبادي
الى المطالب وقد يطلق على الحركة الاولى وقد يطلق على الترتيب اللازم للحركة الثانية كما اصطلح عليه المتاخرون
حيث فسروا الفكر بترتيب امور معلومة للتادي الى المجهول والحدس مقابل بالمعنى الاول من الفكر فانه انتقال
من المطالب الى المبادي دفعة ومن المبادي الى المطالب كذلك اعني مجموع الانتقالين الدفعيتين كما صرح
به المحقق الطوسي في شرح الاشارات وقد يجعل الحدس مقابلا للفكر بالمعنى الثاني بناء على انه عبارة عن الانتقال
من المبادي الى المطالب دفعة فيقابل الفكر مقابلة تشبه مقابلة المصاعدة والهابطة لان ما هو مبدأ لاحدهما
منتهى للاخر وما هو منتهى لاحدهما مبدأ للاخر فالحركة الاولى مبدأها المطلوب ومنتهاها المبادي والحدس مبدؤه
المبادي ومنتهاه المطلوب وما قيل ان الحدسيات نظريات لان احد الانتقالين او مجموعهما وان كان للبعض
على سبيل الدفعة لكنه على سبيل التدريج للبعض الاخر والمعتبر في النظري توقف مطلق حصوله على النظر ففيه ما عرفت

سابقا **قوله** ومن هذا العلم الخ اعلم ان اختلاف البديهية والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات على تقدير
كونهما صفتين للمعلوم ظاهر فان معلوما واحدا يمكن ان يكون حصوله لشخص متوقفا على النظر فيكون نظريا
بالنسبة اليه وحصوله للآخر غير متوقف عليه فيكون بديهيا بالنظر اليه وكذا في الوقتين لا يقال يلزم على هذا
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد قلت للشئ حصولات متعددة وحصوله لصاحب القوة النظرية
غير حصوله لصاحب القوة القدسية فالشئ المعلول المحدس والنظر واحد بالعموم والاستحالة في تعدد العلل
المستقلة لمعلول واحد بالعموم واما على تقدير كونهما صفتين للعلم فمعنى اختلافهما باختلاف الاشخاص والاوقات
ان العلم المتعلق بمعلوم واحد ربما يكون لبعض نحاته ضروريا ولبعضه نظريا يعني ان معلوم هذا العلم قد يكون بديهيا
بالعرض بواسطة علم وقد يكون نظريا بواسطة علم آخر نعم من عرف البديهي بما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر
والنظري بما يتوقف مطلق حصوله على النظر وجعل البديهية والنظرية من اوصاف المعلوم فلا يختلف البديهية
والنظرية عنده باختلاف الاشخاص والاوقات اصلا وليعلم انهم اختلفوا في ان البديهية والنظرية هل هما
صفتان للعلم بالذات او المعلوم بالذات فذهب الاكثرون الى انهما صفتان للمعلوم ظنا منهم ان المترتب
على النظر ما هو المقصود منه وليس المقصود تحصيل حقيقة العلم فالبديهية والنظرية ليس من عوارض العلم اولا
بالذات وفيه نظر لانه ان اريد ان المقصود من النظر ليس تحصيل حقيقة العلم بالوجود الظلي فمسلم لكنه بمعزل عن
المعزل وان اريد انه ليس المقصود تحصيل حقيقة العلم القائم بالمدرك بالوجود الاصلي فممنوع بل المقصود من النظر
هو العلم بالاشياء لانفس حملها لاشياء فان قلت المقصود من التحديد حصول كنه المحدود وبأي فرد من افراد العلم
كان فالمترتب على النظر هو المعلوم قلت المقصود من التحديد هو العلم بكنه المحدود وانكشافه للمدرك لا وجوده
وحصوله بلا انكشاف فالحق ان البديهية والنظرية صفتان للعلم حقيقة وبالذات والمقصود بالنظر هو العلم
بالاشياء وانكشافه لا وجود نفس المعلومات الا بالعرض فعلى هذا لا يمكن ان يكون علم واحد بديهيا ونظريا معا
بل هما مختلفان شخصا نعم ذات المعلوم قد تكون بديهية وقد تكون نظرية معا بمعنى انه قد يتعلق بها علم لا يتوقف
على النظر فتكون بديهية وقد يتعلق بها علم يتوقف على النظر فتكون نظرية بالعرض فتامل **قوله** ولا يبعد ان المشاهدات الخ
اعلم ان المشاهدات ثلثة اقسام الاول ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان الشمس مشرقة والنار محرقة والثاني
ما نجده بحواسنا الباطنة كالحكم بان لنا جوعا وعطشا الثالث ما نجده بنفوسنا من غير دخل الالات وهي كشعورنا
بذواتنا وبافعال ذواتنا والاخيران يسميان وجدانيات وهذا المركبين مدركات العقل لصرف مندرجة

في القسم الثاني وان اريد بالحس الباطن قوة سوى الحس الظاهر فيدخل مدركات العقل بصرف ايضا في هذا
القسم واعلم ان الاول من الحسيات احكامها جزئية وان الحس لا يدرك الا الجزئيات فلا يفيد الحس
الا ان هذا النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات
ذلك الحكم والوقوف على علله وقال قوم لا حكم للحس في الكليات ولا في الجزئيات اما الاول فظاهر و
اما الثاني فلان حكم الحس في الجزئيات يكون في معرض الغلط كثيرا لانا نرى الصغير كبيرا والعنبة في الماء
بقدر الاجاصة ونرى المعدوم موجودا كالسراب وغير ذلك والجواب ان مقتضى ما ذكرتم ان لا يجزم العقل
بحكم كلي او جزئي بمجرد الاحساس ونحن نساعدكم عليه فان جزم العقل في الكليات والجزئيات ليس
بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور اخرى توجب الجزم الا ان لا يوثق بجزم العقل بما جزم
به وكيف لا يوثق بجزمه مع ان بداهة العقل شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنها في قولنا الشمس مضيئة والنار
محرقة والحاصل ان افادة الحس العلم من الضروريات التي لا يليق ان ينكره عاقل نعم ما قيل لينكر لافادته
هم وهمي واما القسم الثاني من الحسيات فهي قليلة النفع في العلوم فانها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير
فان ذلك الغير ربما لم يجد في باطنه ما وجدناه **قوله الباصرة** اعلم ان البصر قوة حاصلة في ملتقى العصبتين
المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ تتلاقيان وتصير تجويفهما واحدا ثم تفترقان منه الى العينين بالاطلاق
يدرك بها الالوان والاضواء اما بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية كما هو راي الطبيعيين
او بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط قاعدته عند سطح المرئي وراسه عند مركز البصر سواء كان ذلك
المخروط مصمتا او مؤلفا من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الآخر او على هيئة
خط مستقيم كما هو مزعوم الرياضيين على اختلاف فيما بينهم او بمقابلة المستنير للباصرة من غير انطباع
ولا خروج شعاع كما ذهب اليه الاشراقيون ولكل من المذاهب دلائل مذكورة في موضعه وقد ذكرنا
نبذا من هذا البحث في حواشينا المعلقة على حواشي شرح الرسالة القطبية ان شئت الاطلاع عليه
فارجع اليها **قوله والسامعة** السمع قوة مترتبة في العصب المفروشة في مقعر الصماخ بها يدرك الصوت بتوقف
ادراكها على وصول الهواء المنضغط التكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع او قلع وهما موجبان
لتموج الهواء ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف
القطن والمراد بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ليس ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت

بل نما ما يجاور ذلك لهواء التكيف بالصوت تموج وتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان تموج وتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة **قوله** والشامة الشم قوة مودعة في الزائدتين النابتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي بها تدرك الروائح بوصول الهواء التكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وذهب بعضهم الى ان ادراك الروائح بتجزؤ وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تجزؤ وانفصال والتفصيل في موضعه

قوله والذائقة الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان بها تدرك الطعوم التسعة وتفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد بل عن الطعوم كلها لتؤدي طعم المذوق الى الذائقة فان المريض لتكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة فان المحرور يجد طعم العسل مرا مثلا وتوسطها اما بان تخالط اجزاء لطيفة من ذي الطعم فتغوص في جرم اللسان الى الذائقة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وهو تالي اللمس اذ يتمكن به على جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك في الملموسات

قوله واللامسة اللمس قوة سارية بواسطة الاعصاب في جميع البدن بها يدرك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و الخشونة والملاسة والصلابة واللين والخفة والثقل وهي في الحيوان كالغاذية في النبات قال الشيخ اول الحواس الذي به يصير الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان النبات غاذية يجوز ان تفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان فان مزاجه من الكيفيات اللامسة وفساده باختلالها والحس طليعة النفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي يدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقى الحياة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوة بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب الضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد و لشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع كالرئة فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة بما يرد عليها من الصكاك

هذا كلامه واختلفوا في ثبوت هذه القوة للافلاك فقال بعضهم انها توابع الحيوة فتكون ثابتة للافلاك
ايضا وبعضهم قالوا انها ليست من توابع الحيوة مطلقا فعندهم ليس للافلاك قوة لامسة وقيل ان اللامسة
انما تكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها في الافلاك لامتناع الكون والفساد عليه وفيه ان
ذلك انما يجري في العنصريات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كالتلذذ بها بالملامسة والاصطكاك ثم المشهور
انها واحدة في جميع البدن وذهب الشيخ الى تعددها فقيل اربع قوى وقيل خمسة والتفصيل يطلب
من موضعه **قوله** من الحواس الباطنة التي هي ايضا خمس بشهادة الاستقراء وما قيل انها اما مدركة او معينة
على الادراك والمدرك اما مدرك للصور وهي الحس المشترك واما مدرك المعاني وهي الوهم والمعينة اما
معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما بحفظ الصور او بحفظ المعاني والاول الخيال
والثاني الحافظة فغير مفيد للحصر العقلي **قوله** الحس المشترك وهي قوة مودعة في مقدم البطن الاول من
الدماغ يجتمع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس الظاهرة بالتادي اليها فيطالع النفس صورها فيها ولذا
يسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس واستدل على وجود هذه القوة بوجوه منها انا نحكم ببعض المحسوسات
على بعض كقولنا هذا الاسود هو هذا الحار وان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده
ولا يمكن حصول هذين الشيئين في النفس لامتناع ارتسام الماديات فيها ولا في حس من الحواس
الظاهرة لان الحس الظاهر لا يدرك غير نوع من احد من المحسوسات فلا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع
فيها صور المحسوسات ومنها انا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة دائرة تامة ولا وجود لهما
في الخارج فلا بد من وجودهما في قوة سوى البصر لان البصر لا يرتسم فيه الا المقابل فيكون في قوة غير البصر و
منها ان النائم قد يشاهد صورا لا وجود لها في الخارج فيكون وجودها في قوة من القوى الباطنة وهي المسماة
بالحس المشترك وههنا مباحث طويلة الاذيال ذكرها وايرادها يوجب الاطالة والاملال **قوله** والخيال
الذي هي خزانة له اعلم ان الخيال قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ وهي خزانة للصور المدركة
للحس المشترك حافظة للصور المنطبعة فيه وذلك لانه لو لم يكن تلك القوة لاختل نظام العالم
فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين الضار والنافع والصديق
والعدو وهو مغاير للحس المشترك لان الحافظ غير القابل وايضا الصور الحاصلة في الحس المشترك
قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد كما في النسيان وقد تزول لا بالكلية بحيث تحضر

المواد الثواني البرهانية فهي وان كانت في الاكثر مما لا يكون مشهورا ولكن النسب التي بين تلك الحدود يستعمل في الجدل
اعم مما يؤخذ في البرهان كما ان صورة القياس المطلق اعم من القياس البرهاني الا ان القياس المطلق من جوهريات
القياس البرهاني بخلاف المقدمة الجدلية بالقياس الى المقدمة البرهانية فالابتداء بالاعم ثم التدرج الى الاخص
وان لم يكن الاعم مقوما للامر نافع وايضا فان المجهول اذا طلب فانما يتوصل اليه غالبا بايراد قياسات جدلية على
سبيل الارتياض ثم يتخلص منها الى القياس البرهاني فلا باس ان قدم الجدل على البرهان واما المغالطة فان
قدمت فانما تقدم تقدم الضار لا النافع بخلاف الجدل والمواد المغالطية مباينة للمواد البرهانية واما الشعر
والخطابة فان موضوعها الامور الجزئية لا يكاد ينفع في الامور الكلية فلا حظ لهما من التقدم ثم اعلم ان مبادي القياسات
اما ان يصدق بها او لا والثاني ان لم يجر مجرى ما يصدق به لم ينتفع به في التصديق والقياسات وان جرى مجراه
بسبب تاثير يقوم به في النفس من قبض او بسط فهو مبدأ القياس الشعري والاول اما ان يكون تصديقها
على وجه ضروري اما ضرورة ظاهرية وذلك بالحس المتواتر والتجربة او ضرورة باطنية اما عن مجرد العقل وهو
الاولي او واجب القبول وعنه مستغنيا فيه بشيء فاما ان يكون هذا الشيء المعين حاضرا في العقل بلا كسب فهي
مقدمة فطرية القياس ولا يكون هذا الشيء المعين حاضرا فيكون مكتسبا ولا كلام فيه فان الكلام في المبادي واما
عن خارج عن العقل وهو احكام القوة الوهمية او يكون تصديقها على وجه تسليم فاما ان يكون على سبيل تسليم
صواب او تسليم غلط والثاني ان يسلم المسلم شيئا على انه امر آخر لمشابهته اياه والاشتراك بين الامرين في لفظ او معنى
ويسمى مقدمات مشبهة والاول اما على سبيل تسليم مشترك او على التسليم من واحد فيكون نافعا في القياس الذي
يخاطب هذا الواحد ولا ينفع المخاطب به نفعا حقيقيا او محمودا والاول اما ان يكون متعارفا بين الناس كلهم
فيتواطؤون عليه لا يخلون به بحال الشك فهذه مشهورات مقبولة لم يتبين صدقها بالضرورة او فطرة وليس ببعيد ان
يكون منها ما هو كاذب ويعتقد لانفعال من الحياء او غير ذلك او يكون رايا يستند الى طائفة مخصوصة وليعتب
مشهورات محدودة او رايا يستند الى واحد او اثنين وعدد محصور يوثق بهم ويسمى المقبولات او يكون تصديقها
على وجه غالب وهي التي يظن بها ظنا من غير جزم فاما ان يظن بها انها تضاهي المشهورات في بادي الراي
فاذا تؤمل علم انها غير مشهورة واما ان يظن بها على سبيل القبول من ثقة ومنها ما يظن بها من جهات اخرى
لا لانها مشهورة فاذن مبادي القياسات مخيلات ومحسوسات ومجربات ومتواترات واوليات ومقدمات فطرية
القياس ووهميات ومشهورات مطلقة ومشهورات محدودة ومسلمات ومقبولات ومشبهات ومشهورات في

بادی الرأی ومظنونات ظنا وههنا قسم من مبادی القیاسات وهی التی لیست مبادی من جهة القیاس نفسه ولکنها
مبادی من جهة المعلم وهو ان یکلف المعلم المتعلم تسلیم شیء ووضعه لیبتنی علیه بیان شیء آخر فیسلمه ویضعه ویسمی اصولا
موضوعة ومصادرات هذا خلاصة ما افاده الشیخ فی برهان الشفاء **قوله** اعلم ان البرهان قیاس مؤلف الخ اعلم
ان التصدیق الجازم الذی یعتقد معه بالفعل او بالقوة القریبة من الفعل ان المصدق به لا یمکن ان لا یکون
علی ما هو علیه هو الیقین الدائم الحق واما ما لا یعتقد فیه ذلک الاعتقاد فهو تصدیق لا یقال انه یقین ای بل هو
یقین وقتا ما کما صرح به الشیخ فی اوائل برهان الشفاء فالقیاس الذی یکون النتیجة فیه یقینیة فان مقدماته یقینیة
فان المبین یقینی لا یفید الیقین فهذا القیاس یمکن ان یوصف بالیقینی من جهة ان نتیجته یقینیة ویمکن ان
یوصف به من جهة ان مقدماته یقینیة ولکن الثانی امر له فی ذاته بخلاف الاول فان النتیجة خارجة عن القیاس
بخلاف المقدمات فیقینیة المقدمات اولی بان یکون ماخوذا فی حده بخلاف یقینیة النتیجة ولذا قال البرهان
قیاس مؤلف من الیقینیات ای من المقدمات الیقینیة وهذا هو مراد من قال ان البرهان قیاس مؤلف
یقینی یعنی انه یقینی المقدمات کما یدل علیه اقحام لفظ المؤلف فی البین والا فلفظ المؤلف حشو لا طائل
تحته واعلم انه لما وقع فی کلام المعلم الاول ان البرهان قیاس مؤلف یقینی من مقدمات یقینیة لمطلوب
یقینی وفسر الیقین بما یکون الحکم فیه ضروریا لا یزول فهم اکثر الناس من ذلک ان البرهان لا یستعمل الا المقدمات
الضروریة ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبیة وما تحتها یستعملون غیر الضروریات عن امثال المباحث کونهم مبرهنین
اضطروا الی القول بانه لا یستعمل الا الضروریات او الممکنات الاکثریة ورد علیهم الشیخ ببیان حال النتائج
اولا فقال فی الاشارات المطالب فی العلوم کما قد تکون ضروریة وهی کمساواة الزوایا الثلث للقائمتین وکقبول الانقسام
الغیر المتناهی للجسم فقد تکون ایضا غیر ضروریة اما ممکنة صرفة کالبرء للمسلولین او وجودیة کالخسوف للقمر قال المحقق
الطوسی فی شرحه الممکنة تکون ضروریة ایضا اذا کان المطلوب هو امکان الحکم نفسه وحینئذ یکون الامکان محمولا
او جهة وتکون وجودیة اذا کان المطلوب هو وجود الحکم او عدمه والوجودیة تکون اما اکثریة کوجود اللحیة للرجل او
متساویة کالذکورة للحیوان او اقلیة کوجود الاصبع الزائدة للانسان واقل الوجود اکثر العدم فهما داخلان فی
الاکثری الشامل للموجب والسالب ویکون الوجودی بهذا الاعتبار اما اکثریا او متساویا والمتساوی اطلق او
الاقل باعتبار الوجود فلا یکونان مطلوبین لتعذر الوقوف علیهما فالمطالب العلمیة اما ضروریة واما وجودیة اکثریة
وهذا بحسب الاغلب ولما ذهب من ذهب الی ان البرهان لا یستعمل الا الضروریات او الممکنات الاکثریة واما

التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلية باعتبار الوجود وكذلك التساوي ايضا فقد يكون مطالب
البرهان خارجة عنهما فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية ثم انه نقل من بيان حال
المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات فقال كل جنس من مطالب يقتضيه مقدمات مناسبة لها يقينا
فالبرهان المنتج الضروري ما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون جميعها اما غير
ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية الا انه انما يصدق بجميع الصدق به مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة
التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ووجه كلام المعلم الاول
بانه يحتمل احد معنيين الاول ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ذاتيها وانما نص بعض
الضروريات منها بالذكر لان البرهان المنتج الضروري من غلطه وغيره من اصحاب الصناعات ربما يستعمل من غير ضروري
ولا يبالي بذلك والثاني ان يحمل الضرورة على التي تتعلق صدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورة
الثانية اللاحقة بالحكم وحصلها ان صدق مقدمات البرهان في امكانها وضروريتها واطلاقها صدق ضروري
فالمراد بكون المقدمات ضرورية كونها ضرورية الصدق سواء كانت ضرورية في انفسها او ممكنة ثم ان لمقدمات
البرهان شرائط منها ان تكون اقدم بالذات من نتائجها لان المقدمات علل للنتيجة والعلة اقدم بالذات
على المعلول ومنها ان تكون اقدم منها عند العقل ومعناه ان يكون اعرف منها ليكون علة للتصديق بها
ومنها ان تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها سواء كانت مقومة او اعراضا ذاتية فان العرض الغريب لا يفيد العلم
بما لا يناسبه ومنها ان تكون ضرورية اما بحسب الذات او بحسب الوصف فالمراد من الضرورة امتناع الانفكاك
مطلقا ليعم الضرورة الوصفية ومنها ان تكون كلية قال المحقق الطوسي وهي ههنا ان تكون محمولة على جميع
الاشخاص وفي جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس
على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بحسب امر اخص كالضاحك
على الحساس لا يكون محمولا على جميع الحساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا والتفصيل مذكور في برهان
الشفاء قوله وليس الامر كما زعم الخ لان الماخوذ في البرهان قطعية المقدمات لا ضروريتها فيجوز ان يكون بعض
قطعية نظرية لكن النظرية لا بد لها من دليل مؤلف من مقدمات قطعية نظرية او ضرورية ولا يتسلسل العلل
ولا تدور فوجب الانتهاء الى مقدمات ضرورية قوله ولا يحتاج الى واسطة خارجة واذا توقف العقل بعد
تصور الاطراف فهو النقصان الغريزة واما التدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات وبالجملة مجرد تصور

طرفيها يكفي للحكم سواء كان الطرفان بديهيين او نظريين ولذا يتفاوت الاوليات جلاء وخفاء قوله الثالث المحدسيات
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات الحدسيات جارية مجرى المجربات في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي
الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما توقف عليه الحدس
لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من
جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك
فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها انتهى وهذا الكلام منص على وجوب تكرار المشاهدة في الحدسيات
مع ان المطالب العقلية التي لا استعمال فيها ولا في مباديها من الحس اصلا قد تكون حدسية لسنوح مباديها دفعة
بل النظريات كلها عقلية كانت او حسية تصير حدسية عند حصول القوة القدسية والفرق بين الحدسيات والفطريات
ان المبادي في الفطريات لازمة لمطالبها بخلاف الحدسيات فان مباديها قد تغيب عن تصور مطالبها عند
قصد تحصيلها وانما تحصل بالحركة كما في من ليس هذه المطالب عنده حدسية وقد تحصل بلا حركة فكرية لكن بعد
شوق وتعب ضرورة اختلاف الحدس باختلاف الاشخاص والاذهان فالاولى ان يعد الفطريات من الحدسيات
ضرورة اندراج الاخص تحت الاعم وما قيل المطالب العقلية المجزوم بها بشعور المبادي دفعة وان كانت حدسية
على ما هو المشهور لكن المحققين ذهبوا الى نظريتها بناء على انها من صفات العلوم الذي يتوقف مطلق حصوله على
النظر فحصوله للبعض من غير نظر لا ينافي نظريته فلا يخفى وهنه وسخافته مما سبق فتذكر **قوله** والفرق بين الحدس الخ
قد عرفت في مفتتح الكتاب ان الفكر قد يطلق على مجموع الحركتين اي الحركة من المطالب الى المبادي ومن المبادي
الى المطالب وقد يطلق على الحركة الاولى وقد يطلق على الترتيب اللازم للحركة الثانية كما اصطلح عليه المتاخرون
حيث فسروا الفكر بترتيب امور معلومة للتادي الى المجهول والحدس مقابل للمعنى الاول من الفكر فانه انتقال
من المطالب الى المبادي دفعة ومن المبادي الى المطالب كذلك اعني مجموع الانتقالين الدفعيين كما صرح
به المحقق الطوسي في شرح الاشارات وقد يجعل الحدس مقابلا للفكر بالمعنى الثاني بناء على انه عبارة عن الانتقال
من المبادي الى المطالب دفعة فيقابل الفكر مقابلة تشبه مقابلة الصاعدة والهابطة لان ما هو مبدأ لاحدهما
منتهى للاخر وما هو منتهى لاحدهما مبدأ للاخر والحركة الاولى مبدؤها المطلوب ومنتهاها المبادي والحدس مبدؤه
المبادي ومنتهاه المطلوب وما قيل ان الحدسيات نظريات لان احد الانتقالين او مجموعهما وان كان للبعض
على سبيل الدفعة لكنه على سبيل التدريج للبعض الاخر والمعتبر في النظري توقف مطلق حصوله على النظر ففيه ما عرفت

باو في التفات كما في الذهول فلو لم يكن مخزونة في قوة اخرى بحيث يستحضرها الحس المشترك من جهتها
لما بقي فرق بين الذهول والنسيان وفيه كلام مذكور في موضعه **قوله** والوهم المدرك للمعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فيهرب عنه والصداقة
الجزئية التي تدركها السخلة من امها فيميل اليها ولا تدركها القوة العاقلة بلا واسطة الوجزئية وليست
الآلة هي الحس المشترك لانه مدرك للصور المدركة بالحواس الظاهرة ولا الخيال لانه حافظ للصور لا مدرك
لما فتدركها قوة اخرى هي المسماة بالوهم وهي قوة مرتبة في اول التجويف الآخر من الدماغ **قوله** والحافظة
خزانة للمعاني الجزئية فهي للوهم كالخيال للحس المشترك والمحل لها آخر التجويف الآخر من الدماغ **قوله**
والمتصرفة وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط من شانها تركيب الصور والمعاني والتفصيل
فيها وهذه القوة تسمى باعتبار استعمال العقل اياها مفكرة وباعتبار استعمال الوهم اياها متخيلة وتفصيل هذه الباحث
يطلب من كتاب الشفاء **قوله** وخامسها التجربيات قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات المجربات يحتاج
الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر
على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم ان هناك سببا وان لم يعلم ماهية ذلك السبب
وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم يعرف ماهيته
يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة تقارن هذا القياس
والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون كليا وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل
معه اللاوقوع وقد يكون اكثريا وذلك انما يرجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم
واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث والاكمل اثبات المجربات لمنكر الذي لم
يزاول التجربة واعلم ان بعضهم نازعوا في كونها من اليقينيات فان حاصلها يرجع الى الطرد والعكس هو انما يفيد
ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مرة بعد اخرى هو لا يفيد الظن ايضا فضلا عن اليقين لجواز ان يكون لخصوصية
مادة الشارب الذين وقع التجربة فيهم مدخل في ترتب الآثار ومع ذلك لا ينافي كون الدائر مع الشئ
وجودا وعدما معللا الا عند ابطال القول بالفاعل المختار لانه على تقدير القول به يمكن ان يقال ان الفاعل
المختار اجرى عادته بايجاد ذلك الاثر عقيب شرب السقمونيا من غير ان يكون له تاثير فيه ثم ان المنطقي لا يبحث
عن سبب حصول اليقين بعد حصوله فنا ذلك على الفلسفي **قوله** وسادسها المتواترات اعلم انه قد اشترط في

في المتواترات شرائط الاول كون المخبر به ممكن الوقوع الثاني ان يكون تعدد المخبرين بحيث يبلغ في الكثرة
الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة الثالث ان يكون ذلك الخبر مستندا الى الحس فان التواتر في
الامور العقلية كحدوث العالم وقدمه لا يفيد اليقين الرابع استواء الطرفين مع الوسط اعني بلوغ جميع
طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عددا يستحيل اتفاقهم على الكذب عادة **قوله** واختلفوا
واختلفوا في اقل عدد التواتر فقيل اربعة وبعضهم جزموا بانه لا يحصل بخبر الاربعة والا يحصل بقبول شهود
الزنا فلم يحتج الى التزكية وقيل خمسة وقيل عشرة وقيل اثنا عشر عدد نقباء موسى على نبينا وعليه الصلوة
والسلام وقيل عشرون لقوله تعالى وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ وقيل اربعون عدد الجمعة
على قول بعض الفقهاء وقيل سبعون والحق ان تعيين العدد ليس بشرط بل الضابطة بلوغ يفيد اليقين وهو
يختلف باختلاف الاشخاص الاوقات واختلاف الواقعة وتفصيل الكلام في هذا المقام مذكور في اصول
الفقه **قوله** فهذه الستة الخ اعلم ان العمدة من هذه المبادي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة
كالبله والصبيان او دنس الفطرة بالعقائد الباطلة المضادة للاوليات كما في بعض العوام والجهال ثم
القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات واما الحدسيات والمجربات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص
مع نفسه لكنها ليست بحجة له مع غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان
يثبت بها على سبيل المناظرة ثم ان بعضهم حصر والمقاطع في البديهيات والمشاهدات ولعل وجهه ان البديهيات
تشتمل الفطريات فانها وان كانت مشتملة على واسطة لكنها لازمة لتصور الطرفين فيكون تصورهما كافيا في الحكم بها
فادرجت في الاوليات والحسيات تشتمل المجربات والمتواترات للاستناد الى الحس فيها وان كان مع التكرار
وكذا الحدسيات فانها تحتاج الى تكرر المشاهدة عندهم **قوله** زعم قوم تفصيل المقام ان المعتزلة وجمهور الاشاعرة
ظنوا ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لتوقفها على العلم بالوضع والارادة والاول انما يثبت بنقل اللغة
والنحو والصرف واصول هذه العلوم الثلثة تثبت برواية الاحاد وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما ظنيان
والعلم بالارادة تتوقف على عدم النقل اي عدم نقل معانيها المخصوصة الى معان اخرى وعدم الاشتراك
وعلى عدم المجاز وعدم التخصيص وعدم التقديم والتاخير ولا يجزم بانتفاء تلك الامور ولا بد من العلم بعدم
المعارض العقلي اذ مع وجوده يقدم على الدليل النقلي قطعا بان يأول النقلي من معناه الى معنى آخر وعدم
المعارض العقلي غير يقيني اذ غاية ما في الباب عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان هذا مبني على

لان الدلائل النقلية قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة او متواترة وتلك القرائن تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم وضع لفظ الارض والسماء وغيرهما لمعانيها والتشكيك سفسطة وكذا الحال في الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانا نعلم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة نقلا متواترا تحقق العلم بالوضع والارادة واما مجرد احتمال المعارض العقلي فلا ينافي القطع بمدلول اللفظ كما ان احتمال المجاز لا ينافي القطع بكون اللفظ حقيقة فالدليل اما عقلي بجميع مقدماته او نقلي بجميعها او مركب منهما والاول العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني النقلي المحض الذي لا يتصور اصلا اذ صدق المخبر لا بد عنه وانه لا يثبت الا بالعقل واما الثالث فهو ما نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة وعلى هذا فانحصر الدليل في القسمين العقلي الصرف والمركب من العقلي والنقلي ولذا قال فهم وقيل ان النقلي الصرف الخ يعني ان النقلي الصرف لا يفيد اليقين فانه لا بد من صدق المخبر وهو لا يثبت الا بالعقل والا يلزم الدور والتسلسل فافهم **قوله** فصل البرهان قسمان قد عرفت ان القياس الذي يكون مقدماته يقينية هو البرهان فلا بد ان يكون حده الاوسط معطيا للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فهو علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب والا لا يكون برهانا على ذلك الحكم فان كان مع ذلك علة لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر ايضا يسمى برهان اللم لان اللمية هي العلية وهو يفيد علية الحكم ذهنا وخارجا والا فهو برهان الان اذ الانية هو الثبوت وهو انما يفيد ثبوت الحكم في نفس الامر لا عليته وتفصيل المقام ان برهان اللم وهو البرهان المطلق الاوسط فيه علة لوجود الاكبر للاصغر في الوجود كما انه علة له في التصديق فاما ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر على الاطلاق مع كونه علة لوجوده للاصغر كما تقول حمى زيد من عفونة الصفراء وكل حمى من عفونة الصفراء فانها نوب غبا فحمى زيد نوب غبا فحمى الغب معلولة لعفونة الصفراء على الاطلاق كما انها معلولة لها في وجودها لزيد او يكون علة لوجود الاكبر للاصغر ولا يكون علة له على الاطلاق بل يجوز ان يكون معلولا له بحسب الوجود اذ لا يستنكر ان يكون الشيء معلولا للعلة ثم يكون العلة بتوسط ذلك المعلول علة للمعلول كما ان الحركة الى فوق معلول الطبيعة النار ثم انها علة للوصول الى حيزها الطبيعي فيكون الحركة الى فوق مع كونها معلولة الطبيعة النار علة لحصول الطبيعة في الحيز الطبيعي فالاوسط وان كان معلولا للاكبر بحسب وجوده في نفسه وبحسب ذاته فانه لا يمتنع ان يكون علة لوجود الاكبر للاصغر فان هذا اعتبار غير اعتبار الذات قال الشيخ

فى برهان الشفاء ربما كان الاوسط فى البرهان معلول الاكبر بالحقيقة لكنه ليس بمعلول لوجود الاكبر فى الاصغر
بل ان ذلك كان بالحقيقة معلولا للاكبر فانه يكون علة لوجود العلة فى المعلول فانه لايمتنع ان يكون العلة اولا
موجودة لشئ فيكون ذلك الشئ معلولا ثم يكون العلة بتوسط ذلك المعلول علة لمعلول آخر فتكون هذه الواسطة
معلولة فى الوجود للاكبر لكنها علة لوجود علته فى معلول آخر وليس سواء ان تقول وجود الشئ ووجود الشئ
للشئ ولا تناقض ان تقول ان هذا معلول للشئ ثم تقول لكنه علة لوجود هذا الشئ فى معلول آخر فان حركة
النار معلولة مثلا الطبيعتها ثم قد تصير علة لحصول طبيعتها عند الشئ التى حصلت عنده ففعلت فيه و
لذلك هى التى تجعل حدا اوسطا دون نفس طبيعة النار وان طبيعة النار لا تكون علة للاحراق بذاتها الا
بتوسط معلول هو مماستها للمحترق او حركتها اليه مثلا فالشئ الذى هو علة هو علة لوجود الاكبر مطلقا هو علة
له فى كل موضوع ولوجوده فى كل اصغر والا فهو علة لا لوجوده مطلقا ولكن لوجوده فى موضوع ما واما
العلة لوجود الاكبر فى الاصغر فليس يجب ان يكون لامحالة علة للاكبر بل ربما كانت معلولا له على الوجه الذى
قلنا انتهى واعلم ان المشهور فى مثال ما كان الاوسط معلولا للاكبر ولكنه علة لوجود الاكبر فى الاصغر ان
يقال هذا انسان وكل انسان حيوان فهذا حيوان او يقال الانسان حيوان وكل حيوان جسم واورد
عليه الشيخ اشكالا وقال مما يشكل اشكالا عظيما ان الحيوان كيف يكون سببا لكون الانسان حساسا وما
لم يكن الانسان حساسا لم يكن حيوانا فان الجسم والحس سببان لوجود الحيوان فما لم يوجدا لشئ لم يوجد ما يتعلق
وجوده به واجاب عنه بما محصله انه فرق بين المادة والجنس والفصل والصورة فالمادة والصورة علتان
لوجود النوع المركب فهما يتقدمان عليه وليسا محمولين عليه وهما باعتبار كونهما جنسا وفصلا ليسا متقدمين
على النوع وجودا بل هما موجودان بوجوده ويحملان عليه فللجنس الاعلى وفصله اعتباران احدهما
اعتبارهما من جهة طباعهما والثانى اعتبارهما من جهة ما لهما نسبة الى موضوعاتهما فاذا اعتبرناهما بالاعتبار
الثانى لم نجد ان الجنس الاعلى يوجد اولا بنفسه للنوع ثم تيلوه الجنس الذى دونه ويحمل بعده بل يحمل كل
ما هو اعلى تابعا فى الحمل للاسفل فانه لا يحمل جسم على الانسان الا الجسم الذى هو الحيوان فشرط الجسم الذى
يحمل عليه ان يكون حيوانا فما يحمل عليه الجسم اولا هو الحيوان ثم الانسان فالحيوان علة لثبوت الجسم للانسان
واذا كان الجسم المحمول على الانسان علة لوجود الحيوان ولا ينافى ذلك كون الحيوان علة لوجود الجسم للانسان
فربما وصل المعلول الى الشئ قبل علته بالذات فيكون سببا لوصول علته اليه ووجوده له فاذا لم يكن وجود العلة

في نفسها ووجودها لذلك الشيء واحد كوجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه فان العلة فيهما واحد
وليس كذلك حال الجسم والانسان فانه ليس وجود الجسم هو وجوده للانسان فكون الانسان جسماً معلول للحيوان
وان كان وجود الحيوان في نفسه معلولاً للجسم وبهذا ظهر اندفاع ما قيل ان الاكبر اذا كان علة او جزءاً
للاوسط فكيف يكون محمولاً عليه متحداً معه وايضاً الاكبر ذاتي للاصغر وقد ثبت عندهم ان الذاتي لا
يكون معللاً لانه بين الثبوت لذي الذاتي فكيف يجعل الوسط علة لما لا علة له ولثبوت ما هو بين الثبوت
وجه الاندفاع ان الاكبر اذا كان جنساً للاوسط كانت جنسيته باعتبار وعليته باعتبار آخر وبالجملة لا تنافي
بين كون الاكبر علة للاوسط كالجسم للحيوان وبين كونه محمولاً عليه لاختلاف الجهة فالسبب غير محمول والمحمول
غير سبب وكذا لا تناقض بين كونه محمولاً على الاصغر حملاً بالذات وبين كونه محمولاً على الاصغر بواسطة حمله
على الاوسط وقولهم الذاتي لا يعلل معناه ان حمل الذاتي ليس بواسطة امر خارج ولا بأس في كون حمله بواسطة
ذاتي آخر فما اشتهر ان ثبوت الذاتيات للذات غير معلل اصلاً ليس بشيء ولعلك قد تفطنت مما ذكر ان الاستدلال
بوجود المعلول لشيء على ان له علة كقولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف له مؤلف برهان لمي ضرورة ان
الاوسط فيه اعني المؤلف علة لثبوت المؤلف للجسم وان كان هو في نفسه معلولاً له واورد عليه بان
هذا المثال لا يطابق الممثل له فان الاكبر فيه هو له مؤلف فانه المحمول على الاوسط لا مؤلف فانه غير محمول
على الاوسط والعلة للمؤلف انما هو المؤلف لا له المؤلف واجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة
على شرح التجريد بان الاكبر في الحقيقة هو المؤلف لا له المؤلف ولذلك غير المحقق الطوسي في شرح الاشارات
بقوله وكل مؤلف مؤلف فالحد الاوسط هو المؤلف بفتح اللام وقد تكرر بزيادة حرف اللام والمحمول عليه
مع هذه الزيادة والمؤلف بكسر اللام فيكون النتيجة ح قولنا لكل جسم مؤلف ولا يجب تكرر الحد الاوسط من
غير زيادة ونقصان بل تكرره بالزيادة والنقصان لا يخل بالانتاج كما مر واورد عليه بان الاوسط
انما هو مفهوم المؤلف بالفتح وكذا الاكبر انما هو مفهوم المؤلف بالكسر وليس احدهما علة للآخر على تقدير ان
يراد بهما مفهوماهما المتضائفان انما العلية بين مصداقيهما وان قيل المراد بالمؤلف كون الشيء ذا اجزاء
يقال على هذا لا يكون الاوسط معلولاً للاكبر لان المؤلفية ليست علة لكون الشيء ذا اجزاء وان كان الاوسط
علة لثبوت الاكبر للاصغر لان كون الشيء ذا اجزاء علة لكونه محتاجاً الى المؤلف فتأمل وافاد بعض اهل
التحقيق ان الاستدلال من ثبوت مفهوم المعلول وهو المؤلف او ما يساويه لشيء على كون الشيء ذا علة.

اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها كذا في شرح الاشارات وتفصيل هذا البحث بما لا مزيد عليه يطلب
من كتاب الشفاء **قوله** القياس الخطابي الخ اعلم ان القياسات الخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات
والمشهورات في بادي الرأي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة وتشترك الجميع
في كونها مقنعة فكان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن
الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا فتسميتها كان القياس في الواقع او عقيما وغايتها الاقناع
ولما كان الغرض من هذه الصناعة تحصيل احكام ضارة او نافعة في المعاش والمعاد فلا بد ان تكون المقدمات
المستعملة مقنعة للسامعين فلا يجوز استعمال الصوادق الاولية الغير المقنعة وان تكون مشتملة على ترهيب
او ترغيب حتى ان المقدمات الغير المشتملة عليهما تعد سفسطة في هذا المقام وان تكون العبارة ظاهر الدلالة
على المعنى والا يخل بالمفهوم فيفوت الغرض والتفصيل مذكور في الشفاء **قوله** القياس الشعري قياس
الخ اعلم ان القياس الشعري مركب من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقة بها او
لا وسواء كانت صادقة في انفسها او لا فتتأثر النفس عنها قبضا او بسطا فان النفس اطوع للتخييل من
التصديق فاذا قيل للعسل انه مرة متقيئة تنفر الطبع عنه وكره ان يذوق عنه مع انهما كاذبان قال الشيخ في الشفاء المخيل هو الكلام الذي يذعن
له النفس فينبسط عن امور وينقبض عن امور من غير روية وفكر واختيار وبالجملة تنفعل انفعالا نفسانيا
غير فكري سواء كان القول مصدقا به او غير مصدق به فان كونه مصدقا به غير كونه مخيلا او غير مخيل فانه قد
يصدق بقول من الاقوال ولا ينفعل عنه فان قيل مرة اخرى وعلى هيأة اخرى فكثيرا ما يؤثر الانفعال ولا
يحدث التصديق وربما كان المتيقن كذبه مخيلا واذا كانت محاكاة الشيء لغيره تحرك النفس وهو كاذب
فلا عجب ان تكون صفة الشيء على ما هي عليه تحرك النفس وهو صادق بل ذلك اوجب لكن الناس
اطوع للتخييل منهم للتصديق وكثير منهم اذا سمع التصديقات استنكرها وهرب منها وللمحاكات شيء من
التعجب لان الصدق المشهور كالمفروغ عنه ولا طراوة له والصدق المجهول غير ملتفت اليه والقول
الصادق اذا حرف عن العادة والحق به شيء تستأنس به النفس فربما افاد التصديق والتخييل معا وربما شغل
التخييل عن الالتفات الى التصديق والشعور به والتخييل اذعان والتصديق اذعان لكن التخييل اذعان
للتعجب والالتذاذ بنفس القول والتصديق اذعان ان الشيء على ما قيل فيه فالتخييل تفعله القول لما هو

عليه والتصديق تفعله القول بما القول فيه عليه ليلتفت الى جانب حال المقول فيه والشعر قد يقال للتعجب وحده وقد يقال للاغراض المدنية وعلى ذلك كانت الاشعار اليونانية والاغراض المدنية هي في احد اجناس الامور الثلثة اعني المشورية والمشاجرية والمنافرية ويشترك الخطابة والشعر في ذلك لكن الخطابة يستعمل التصديق والشعر التخييل والتصديقات المظنونة محصورة متناهية يمكن ان يوضع انواعها ومواضع واما التخييلات والمحاكات فلا تنحصر ولا تتحدد كيف والمحصور هو المشهور والقريب منه والمشهور غير كل ذلك المستحسن فيه بل المستحسن فيه المخترع المبتدع والامور التي تجعل القول مخيلا منها امور تتعلق بزمان القول وعدد زمانه وهو الوزن ومنها امور تتعلق بالمسموع من القول ومنها امور تتعلق بالمفهوم من القول ومنها امور تردد بين المسموع والمفهوم ثم بلغ في بيان ذلك مبلغا من الاطناب كما دابه في كتاب الشفاء تركناه خوفا من الاملال والاسهاب **قوله** مشتملا على استعارات الخ اعلم ان الاستعارة والتشبيه ايضا من المحاكات اللفظية كما صرح المحقق الطوسي وهما قد تكونان في البسائط كالتعبير عن الوجه الحسن بالقمر وقد تكونان في المركبات كالتعبير عن الهلال اذا كان اماملا زهرة انها قوس ترمي بندقة فضة وقد تكونان في الذات كالتعبير عن الثدي بالرمان وعن الوجه بالورد وقد تكونان في الصفات كالتعبير عن فتور العين حين الكرشمة بالسكر والنوم **قوله** ويستحسن استعمال المخيلات الكاذبة لان الناس اطوع للتخييل منهم للتصديق كما عرفت ومداره غالبا على الاكاذيب ومن ثمه قيل احسن الشعر اكذبه فلا يليق بالصادق المصدوق كما يشهد به قوله تعالى وما علمناه الشعر وما ينبغي له **قوله** ولا يشترط الوزن في الشعر اعلم ان قدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل فقط فالشعر عندهم كلام مخيل والمحدثون يعتبرون معه الوزن ايضا فالشعر عندهم كلام موزون متساوي الاركان مقفى والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية ولا يعتبرون التخييل فيه فيكون كل كلام له وزن حقيقي وقافية شعرا سواء كان ما يفهم منه من البرهانيات او الجدليات والخطابيات او المغالطات والمخيلات او الهذيانات والحق ما قال الشيخ في الشفاء ان الشعر كلام مخيل مؤلف من اقوال موزونة متساوية وعند العرب مقفاة ومعنى كونها موزونة ان يكون لها عدد ايقاعي ومعنى كونها متساوية هو ان يكون كل قول منها مؤلفا من اقوال ايقاعية فان عدد زمانه مساو لعدد زمان الآخر ومعنى كونها مقفاة هو ان يكون الحرف الذي يختم كل قول منها واحدة ولا نظر للمنطقي في شيء من ذلك الا في كونه كلاما مخيلا فان الوزن ينظر فيه

اما بالتحقيق والكلية فصاحب علم الموسيقى واما بالتجربة وحسب المثل عند امة امة فصاحب علم العروض والقافية ينظر فيها صاحب علم القوافي وانما ينظر المنطقي في الشعر من حيث هو مخيل **قوله** نعم يفيده حسنا ورواجا لانه اليه محاكاة ومن ثمة قيل ان النظم الموزون يشابه الماء في السلاسة والهواء في اللطافة والدر المنظوم في السلك قال بعض المحققين جميع الاشعار المشتملة على القضايا المخيلة صغريات لكبريات مطوية هي ان كل من هذا شانه يجب ان يكون محبوبا لكان في العشقيات او مكرما ممدوحا لكان في المدحيات او مذموما لكان في الهجويات وهكذا في كل باب ينبغي ان فلانا من شانه ان يكون محبوبا او ممدوحا او غير ذلك **قوله** والكلام الشعري الخ هذا غير مشروط فيه بالاتفاق وانما هو من العوارض **قوله** والاوائل من الحكماء اليونانيين كانوا احرص الناس على الشعر وكان اشعارهم اقساما خص كل واحد منها بوزن على حدة معين على ما هو الغرض منه وكانوا يخصون كل وزن باسم على حدة من ذلك نوع يقال له طراغوذيا له وزن لذيذ يتضمن ذكر الاخيار والخير والمناقب الانسانية ثم يضاف ذلك الى رئيس يراد مدحه ومنه نوع آخر لا يخص به مدح انسان واحد وامة معينة بل الاخيار على الاطلاق ومنه نوع يذكر فيه الشرور والرذائل والاهاجي ومنه نوع يذكر فيه المشهورات والامثال المتعارفة في كل فن وكان يشترك المجادل والحروب والحث عليها والغضب والضجر وله انواع آخر ايضا وتمام الكلام في شرح انواعها واقسامها واحكامها مذكور في كتاب الشفاء **قوله** وهو قياس مركب الخ قد عرفت ان الوهم قوة مرتبة في اول التجويف الآخر من الدماغ بها يدرك المعاني الجزئية الموجودة في الجزئيات كالعداوة والصداقة الجزئية ولها سلطان عظيم ومن ثمة يقال انها سلطان القوى الجسمانية وتستخدمها وهي تعارض القوة العاقلة في اكثر القضايا والاحكام فتحكم على المعقولات باحكام المحسوسات وتوقع النفس في الغلط فحكمها في المحسوسات صادق نحو كل جسم في جهة ولا يتركب منها السفسطة بل الوهميات المحسوسة اعتبرت في مبادي البرهان لكون احكامها صادقة يصدقها العقل بخلاف حكمها في المعقولات اذ يحكم عليها باحكام المحسوسات فيكون كاذبا قطعا كحكمه ان كل موجود مشار اليه والسفسطة تتركب عنها **قوله** ولولا رد العقل والشرع الخ يعني لو لم يرد العقل الصرف والشرع احكام الوهم لبقي الاشتباه بين الوهميات والاوليات ولا يتميز احدهما عن الآخر ابدا ولذا ترى اكثر الناس منهمكا في الاوهام الباطلة ولا يتصور النجاة عنها الا بتاييد من الله تعالى قال الشيخ في عيون الحكمة الفارق بين الاوليات والوهميات وجدان التناقض في حكم الوهم دون العقل وتفصيله ان الوهم قد يساعد على التصديق بما ينتج نقيض حكمه

فی نفسها و وجوده بالذات الشیء واحد امثل وجود العرض فی نفسه و وجوده فی موضوعه فان العلة فیهما واحد ولیس کذلک حال الجسم والانسان فانه لیس وجود الجسم هو وجوده للانسان فکون الانسان جسما معلول للحیوان والامکان وجود الحیوان فی نفسه معلول للجسم و بهذا ظهر اندفاع ما قیل ان الاکبر اذا کان علة او جزءا للاوسط فکیف یکون محمولا علیه متحدا معه و ایضا الاکبر ذاتی للاصغر وقد ثبت عندهم ان الذاتی لا یکون معللا لانه بین الثبوت لذی الذات فکیف یجعل الوسط علة لما لا علة له ولثبوت ما هو بین الثبوت وجه الاندفاع ان الاکبر اذا کان جنسا للاوسط کانت جنسیته باعتبار وعلیته باعتبار آخر وبالجملة لا تنافی بین کون الاکبر علة للاوسط کالجسم للحیوان وبین کونه محمولا علیه لاختلاف الجهة فالسبب غیر محمول والمحمول غیر سبب وکذا لا تناقض بین کونه محمولا علی الاصغر حملا بالذات وبین کونه محمولا علی الاصغر بواسطة حمله علی الاوسط وقولهم الذاتی لا یعلل معناه ان حمل الذاتی لیس بواسطة امر خارج ولا باس فی کون حمله بواسطة ذاتی آخر فما اشتهر ان ثبوت الذاتیات للذات غیر معلل اصلا لیس بشیء ولعلک قد تفطنت مما ذکران الاستدلال بوجود المعلول الشیء علی ان له علة کقولنا کل جسم مؤلف وکل مؤلف له مؤلف برهان لمی ضرورة ان الاوسط فیه اعنی المؤلف علة لثبوت المؤلف للجسم والامکان هو فی نفسه معلولا له واورد علیه بان هذا المثال لا یطابق الممثل له فان الاکبر فیه هو له مؤلف فانه المحمول علی الاوسط لا مؤلف فانه غیر محمول علی الاوسط والعلة للمؤلف انما هو المؤلف لا له المؤلف واجاب عنه المحقق الدوانی فی حواشیه الجدیدة علی شرح التجرید بان الاکبر فی الحقیقة هو المؤلف لا له المؤلف ولذلک غیر المحقق الطوسی فی شرح الاشارات بقوله وکل مؤلف مؤلف فالحد الاوسط هو المؤلف بفتح اللام وقد یکرر بزیادة حرف اللام والمحمول علیه مع هذا الزیادة والمؤلف بکسر اللام فیکون النتیجة ح قولنا لکل جسم مؤلف ولا یجب تکرار الحد الاوسط من غیر زیادة ونقصان بل تکرره بالزیادة والنقصان لا یخل بالانتاج کما مر واورد علیه بان الاوسط انما هو مفهوم المؤلف بالفتح وکذا الاکبر انما هو مفهوم المؤلف بالکسر ولیس احدهما علة للآخر علی تقدیر ان یراد بهما مفهومهما المتضائفان انما العلیة بین مصداقیهما وان قیل المراد بالمؤلف کون الشیء ذا اجزاء یقال علی هذا لا یکون الاوسط معلولا للاکبر لان المؤلفیة لیست علة لکون الشیء ذا اجزاء والامکان الاوسط علة لثبوت الاکبر للاصغر لان کون الشیء ذا اجزاء علة لکونه محتاجا الی المؤلف فتامل وافاد بعض اهل التحقیق ان الاستدلال من ثبوت مفهوم المعلول وهو المؤلف او ما یساویه لشیء علی کون الشیء ذا علة

اوما يؤدي مؤداه الاولى ان لا يعد من القياسات فضلا عن ان يكون برهانا لميا او انيا كما نص عليه
الشيخ في برهان الشفاء حيث قال اعلم ان توسيط المضاف قليل الجدوى في العلوم لان نفس علمك
بان هذا الخ هو علمك بان له اخا ويشتمل على علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى
فان لم يكن كذلك بل بحيث يجهل الى ان يبين ان له اخا فما تصورت نفس قولك زيد اخ وامثال
هذه الاخبار الاولى ان لا تسمى قياسات فضلا عن ان يكون براهين وفيه ان البرهان من احد
المتضائفين يمكن على الآخر لا على وجه توسيط المضاف بل على وجه توسيط السبب الموقع له بان يقال
هذا حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته وكل حيوان كذلك فله ابن فهذا الحيوان له ابن فافهم واما برهان
الان وهو ما لا يكون الاوسط فيه علة لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر ولا لوجود الاكبر في نفسه بل
للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فقد يكون الحد الاوسط فيه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر ويسمى دليلا كما
تقول زيد متعفن الاخلاط لانه محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط فان حمى زيد معلول
لكونه متعفن الاخلاط وقد يكون مضائفا له في الوجود وقد يكون مشاركا له في معلولية ثالث كما تقول
هذا المحموم قد عرض له بول ابيض خاثر في غلبة الحرارة وكل من يعرض له ذلك يخاف عليه السرسام فالبول
الابيض والسرسام معلولان لعلة واحدة وهي حركة الاخلاط الى ناحية الدماغ واندفاعها نحوه وليس
احدهما علة للآخر ولا معلولا واعلم انه قد صرح الشيخ في برهان الشفاء ان العلم اليقيني بما له سبب لا يحصل الا
من جهة العلم لسببه وما لا سبب له اما ان يكون بينا بنفسه او مايوسا عن بيانه بوجه يقيني والمراد بالعلم اليقيني
العلم بضرورة ثبوت المحمول للموضوع ودوامه كما يظهر من كلامه في برهان الشفاء حيث قال العلم الذي
هو بالحقيقة يقين هو الذي يعتقد فيه ان كذا كذا ويعتقد انه لا يمكن ان لا يكون كذا اعتقادا لا يمكن ان
يزول فان قيل للتصديق الواقع ان كذا كذا من غير ان يقترن بالتصديق الثاني انه يقين فهو يقين
غير دائم بل هو يقين وقتا ما انتهى والحاصل ان النسبة التي لها سبب في نفس الامر لا يحكم بضرورتها ودوامها
بمجرد تصور الموضوع والمحمول اذ ليس بين الموضوع والمحمول تناسب ذاتي يحكم بملاحظته بعدم الانفكاك
بينهما والمشاهدة والتجربة وغيرهما من اسباب العلم الضروري لا يفيد الا مجرد ثبوت احدهما للآخر لا الضرورة
او الدوام فيحتاج الى وسط له اقتضاء وايجاب لتلك النسبة ومما يدل على ما قلنا ان الشيخ قد اورد على
نفسه سوالا حيث قال ان قال قائل اذا رأينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا

هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة واجاب عنه بما محصله ان هذا على وجهين الاول ان
يكون جزئيا كقولنا هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور والثاني ان يكون كليا كما مر في مثال المؤلف
والمؤلف والاول ليس مما يقع به اليقين الدائم ضرورة تغير الجزئيات وتبدل احوالها واما الثاني
فمندرج في برهان اللم المفيد لهذا اليقين فاليقين الدائمي انما يحصل من جهة الاسباب والاستدلال على
الشئ بآثاره ولوازمه وان كان مفيد اليقين لكنه انما يفيد مجرد اليقين بوجوده لا اليقين بضرورة او دوامه
فلا يلزم عدم تقصير برهان الان كما زعم هذا وقد بقي بعد خبايا في هذا الباب تركناها مخافة الاطناب وما ذكرناه
كاف لشرح الكتاب **قوله القياس الجدلي** اعلم ان القياس الجدلي قياس مؤلف من المشهورات والمسلمات
بين المتخاصمين اي السائل والمجيب اما الاول فما يطابق الآراء لما المصلحة عامة متعلقة بنظام احوالهم
سواء كانت صادقة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او كاذبة نحو قتل السارق واجب او لرقة قلبية وحمية
فقد تكون صادقة نحو العفو حسن وقد تكون كاذبة كقول اهل الهند ذبح الحيوان مذموم او لحمية سواء كانت
صادقة نحو الاخ المظلوم واجب النصر او كاذبة نحو الصديق واجب النصر ظالما كان او مظلوما او لانفعالات
خلقية او مزاجية صادقة كانت او كاذبة ومن ههنا يظهر ان للامزجة والعادات دخلا عظيما في الاعتقادات
فاصحاب الامزجة الشديدة لا يستقبحون الايلام بل يستحسنونه ويلتذون به واصحاب الامزجة اللينة يستقبحونه
جدا ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاد به برهة من الزمان فانه بمجرد اعتباره به
من غير ان يلوح حقيته يجزم بصحته وان كان باطلا وببطلان ما يخالفه وان كان حقا ولذلك ترى الناس
مختلفين في العادات والرسوم واما الثاني فهو المؤلف من المسلمات بين المتخاصمين وتلك المسلمات مندرجة
في المسلمات الخاصة وبناء الكلام عليها يوجب الاقناع للمتخاصمين وان لم تصلح لكونه حجة على من لا يسلمها
قوله والغرض من صناعة الجدل صناعة الجدل ملكة يقتدر بها على تاليف قياسات جدلية والغرض من
هذه الصناعة الزام الخصم او حفظ الرأي وذلك لان الجدلي اما مجيب يحفظ رايا ويسمى ذلك الرأي وضعا
وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل يهدم وضعا وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يؤلف قياسات من المشهورات
المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل يؤلفها مما يتسلمه من المجيب مشهورا كان او غير مشهور
واعلم انه كما ان مواد الجدل مسلمات وتسلمات فصورها ايضا انما تتم بسبب التسليم والتسلم قياسا كان
او استقراء او لما كانت نهاية الجدل هي الالزام او رفعه لا اليقين جاز وقوع الاضافات الثلثة من لا يفعلها

اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها كذا في شرح الاشارات وتفصيل هذا البحث بما لا مزيد عليه يطلب
من كتاب الشفاء **قوله** القياس الخطابي الخ اعلم ان القياسات الخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات
والمشهورات في بادي الراي التي يشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة وتشترك الجميع
في كونها مقنعة فكان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن
الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا منتجا كان القياس في الواقع او عقيما وغايتها الاقناع
ولما كان الغرض من هذه الصناعة تحصيل احكام ضارة او نافعة في المعاش والمعاد فلا بد ان تكون المقدمات
المستعملة مقنعة للسامعين فلا يجوز استعمال الصوادق الاولية الغير المقنعة وان تكون مشتملة على ترهيب
او ترغيب حتى ان المقدمات الغير المشتملة عليهما تعد سفسطة في هذا المقام وان تكون العبارة ظاهر الدلالة
على المعنى والا تخيل بالمفهوم فيفوت الغرض والتفصيل مذكور في الشفاء **قوله** القياس الشعري قياس
الخ اعلم ان القياس الشعري مركب من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقة بها او
لا وسواء كانت صادقة في انفسها او لا فتتاثر النفس عنها قبضا او بسطا فان النفس اطوع للتخييل من
التصديق فاذا قيل للعسل انه مرة مقيئة ... الشارب اليه وسهل عليه شربه واذا قيل للعسل انه مرة تنفر
الطبع عنه وكره ان يذوق عنه مع انهما كاذبان قال الشيخ في الشفاء المخيل هو الكلام الذي يذعن
له النفس فينبسط عن امور وينقبض عن امور من غير روية وفكر واختيار وبالجملة تنفعل انفعالا نفسانيا
غير فكري سواء كان القول مصدقا به او غير مصدق به فان كونه مصدقا به غير كونه مخيلا او غير مخيل فانه قد
يصدق بقول من الاقوال ولا ينفعل عنه فان قيل مرة اخرى وعلى هيئة اخرى كثيرا ما يؤثر الانفعال ولا
يحدث تصديقا وربما كان المتيقن كذبه مخيلا واذا كانت محاكاة الشيء لغيره تحرك النفس وهو كاذب
فلا عجب ان تكون صفة الشيء على ما هي عليه تحرك النفس وهو صادق بل ذلك اوجب لكن الناس
اطوع للتخييل منهم للتصديق وكثير منهم اذا سمع التصديقات استكرها وهرب منها وللمحاكاة شيء من
التعجب لان الصدق المشهور كالمفروغ عنه ولا طراوة له والصدق المجهول غير ملتفت اليه والقول
الصادق اذا حرف عن العادة والحق به شيء يستانس به النفس فربما افاد التصديق والتخييل معا وربما شغل
التخييل عن الالتفات الى التصديق والشعور به والتخييل اذعان والتصديق اذعان لكن التخييل اذعان
للتعجب والالتذاذ بنفس القول والتصديق اذعان ان الشيء على ما قيل فيه فالتخييل تفعله القول لما هو

والعقل ليس كذلك فعلم ان حكم الوهم كاذب مثلا نقول ما حصل في حيز وجهة لابد وان تتميز يمينه عن يساره
وفوقه عن تحته وكلما كان كذلك فهو مركب وكل مركب ممكن وكل ممكن ليس بواجب الوجود لذاته فلو حكم به
ذلك بان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون مختصا بجهة فههنا حكم الوهم بحكم ونقيضه ايضا فعلم ان حكمه
في غير المحسوس كاذب واما حكم العقل فليس كذلك فعلم انه صادق واورد عليه الامام الرازي بان الحكم انما حكمتم
بفساد حكم الوهم لاجل مساعدته على تسليم مقدمة تنتج نقيض ذلك الحكم وعلى هذا التقدير فالحكم بصدق الحكم
العقلي انما يتصور اذا علمنا انه لا يحكم بما ينتج نقيضه في شيء من المواد وهذا يتوقف على ان يعرض عليه جميع
المقدمات الغير المتناهية ونعلم انه لا يحكم في شيء منها بحكم يوجب نقيض حكمه فيتوقف صحة الحكم العقلي في
قضية معينة مثلا على علم القضايا الغير المتناهية وحصول هذا الشرط متعذر فكذا الفرق المبني عليه
والحق ان الوهميات لا تشاكل الاوليات في القوة والجلية والا لارتفع الامان عن البديهيات وانما يظن
المساواة بينهما بحسب ظاهر الامر والبيان المذكور كاف لازاحة هذا الظن **قوله** وهذه الصناعة الخ اعلم ان
كل قياس ينتج ما يناقض وضعا فهو تبكيت فان كان هذا القياس حقا ومشهورا كان برهانيا وجدليا والا فهو
مغالطي ان كان مركبا من مقدمات شبيهة بالمقدمات البرهانية وشاغبي ان كان مركبا من مقدمات شبيهة
بالمقدمات الجدلية ولا بد فيها من ترويج يوجبه مشابهة تامة اما في مادة هذا القياس او في صورته والآتي به
غالط في نفسه لعدم تميزه بين الشيء وشبيهه او لغفلة عارضة له ناشئة من قلة التدبر والتفكر مغالط
لغيره ان كان له شعور بذلك ومع ذلك كان غرضه ان يحدث في ذهن من يخاطب به غلط وبالجملة هذه صناعة
كاذبة شبيهة بالاقيسة الحقة او المشهورة ولا ينتفع بهذه الصناعة لاهل الحق نفعا بالذات بل انما ينتفع لهم
بالعرض من حيث ان صاحبها لا ينغالط في مطالبه والا يغالطه غيره وتدليس وتلبيس ويقدر على ان لا يغالط
المغالط ويدفعه بصناعته وقد يستعمل امتحانا او عنادا اذا كان الباعث عليه الاغراض الفاسدة و
الاعتقادات الباطلة الناشئة من قلة المادة وعدم تهذيب النفس وتاديبها بالسياسات العقلية والآداب
الشرعية **قوله** وصاحب هذه الصناعة الخ قال الشيخ في الشفاء المغالطون طائفتان سوفسطائي
ومشاغبي فالسوفسطائي يرائي بالحكمة ويدعي انه مبرهن ولا يكون كذلك والثاني هو الذي يرائي بانه جدلي
وانه اتى بقياس من المشهورات وليس كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه
او غير نفسه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره على قوانين تمييزه

بين الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا فهذا الذي اذا فكر وقال اصاب واذا سمع من غيره قولا وكان
كاذبا امكنه اظهاره فالاول بحسب ما يقوله والثاني بحسب ما يسمعه وقال ايضا وليشبه ان يكون بعض الناس
بل اكثرهم يقدم ايثاره لظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد
الناس فيه ذلك ولقد راينا وشاهدنا في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ويقولون
بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم فيها سافلة فلما عرفناهم انهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا
ان يكون للحكمة حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينسب الى صريح الجهل ويدعي بطلان
الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة والعقل قصد المشائين بالثلب وكتب
المنطق والتابعين عليها بالعيب فاوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة سقراطية وان الدراية ليست
الا عند القدماء من الاوائل والفيثاغورسيون من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة وان كانت
لها حقيقة ما فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمة باطلة ولا جدوى في الحكمة في العاجلة
واما الاجلة فالعاجلة ومن احب ان يعتقد فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقه الكسل
والدعة عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصا ومن ههنا يبحث عن المغالطة التي تكون عن
قصد وربما كانت عن ضلالات انتهى **قوله** وصناعة مغالطة قال بعض المحققين المغالطة لها سبب فاعلي
هو العقل الناقص والوهم الزائغ وسبب غائي هو شهرة عند الناس بمراعاة وتعظيمهم اياه والنظر اليه بعين
التوقير والرياسة والسبب الصوري لها هو الكذب والخيانة في الباطن والتشبه بزي العلماء والحكماء
في الظاهر بالكلام المزخرف والمنطق المزور **قوله** وقال بعض المحققين يرجع الى امر واحد الخ قال
بعض المحققين ان السبب الكلي في وقوع الغلط اهمال شرط من شرائط البرهان او الجدل اذ كلما
كان للقياس حدود متمائزة موجودة في مقدمتيه على وجه قياسي روعي فيه سائر شرائطه بحسب اشتماله
عليه وكانت النتيجة مغايرة للمقدمتين الصادقتين او المشهورتين الاعرفتين من النتيجة كان الانتاج
لا يمكن ان يتخلف عنه اذ تخلفها عن القياس انما هو لفقدان شرط من شرائطها وصدقها صدقها
وعدم التخلف عنه لاستجماعه جميع شرائطه التي معتبرة فيه فلا يكون المغالطي من الاقيسة قياسا حقيقيا
بل مشبها به وكان اطلاق اسم القياس عليه كاطلاق اسم الحيوان على صورة المنقوشة وانما قلنا ان
المغالطي من الاقيسة لا يكون قياسا حقيقة اذ الاشتراك اللفظي يوجب مغايرة حدود الاقيسة وهو يستلزم

اما عدم تکرار الاوسط او کون القیاس غیر القیاس بالنسبة الی النتیجة واخذ ما بالعرض مقام ما بالذات فیوجب
عد الضروری مثلا غیر ضروری وایهام العکس یوجب عد الامور المختلفة الاحکام امورا متساویة الاحکام
کما ان اخذ ما بالعرض مقام ما بالذات یوجب جعل الامور المتغایرة فی الحکم امرا واحدا ولذا عد ایهام العکس
من انواعه واخذ المقدمات الکثیرة فی مقدمة واحدة یوجب اختلاف مواضع الصدق والکذب وقس علی
ذلک ما عداها وبالجملة یرجع اسباب الغلط بالاجمال الی امر واحد هو اختلال القیاس وبالتفصیل الی امور
عدمیة عددها عدد الاسباب الوجودیة للقیاسات الصحیحة المذکورة فی ابوابها والسبب الکلی للاختلال عدم
الفرق بین الغیر وبین ما هو هو اذ مبنی الغلط اللفظی علی عدم الفرق بین المعانی المختلفة وعد کل واحد منها موضع
الآخر کما ان مبنی اخذ ما بالعرض مقام ما بالذات علی ذلک ایضا ومبنی تحریف القیاس علی عدم الفرق بین
الاطلاق والتقیید وعد احدهما هو الآخر ومبنی المصادرة علی المطلوب علی عدم الفرق بین النتیجة والمقدمة
وتجویز کون احدهما هو الآخر ومبنی الغلط فی الحمل وتوابعه علی عدم الفرق بین المحمول والشبیه به ومبنی الغلط فی
وضع ما لیس بعلة علة علی عدم الفرق بین مشارکة المقدمات والنتیجة وفی ایهام العکس علی عدم الفرق بین
اللازم وملزومه وعد حکم احدهما حکم الآخر وفی اخذ المسائل مسألة واحدة علی عدم الفرق بین نقیض الشیء وما هو شبیه
به واختلال شرائط البرهان کالمناسبة جنسه وبین ما هو متیقنة وضروریة مقدماته مثلا داخل فی باب وضع ما لیس
بعلة علة والکل راجع الی عدم الفرق بین الغیر وبین ما هو هو فیکون الکل امرا واحدا هو عدم التمییز بین الشیء
وشبیهه ومن ثمه قیل لمبادی هذا الفن الشبهات **قوله** وینقسم الی ما یتعلق بالالفاظ الخ قال الشیخ فی الشفاء
بعد ما بین انه لا بد فی المغالطة من ترویج یوقعه فی معرض التشبیه وانما یقع هذا الترویج لاسباب کثیرة
اوکدها واکثرها وقوعا ما یکون بسبب تغلیط الالفاظ باشتراکها فی حد انفرادها او لاجل ترکیبها ویکون حاصل
السبب فی ذلک انهم تکلموا واقاموا الاسماء فی اذهانهم بدل الامور فاذا عرض فی الاسماء اتفاق حکموا بذلک
علی الامور مثل الحاسب الغیر الماهر اذا غلط فی حسبه وعقده ظن ان حکم العدد فی وجوده هو حکم عقده وکذلک
اذا غالطه غیره وقد اوجب الاتفاق فی الاسم سبب قوی هو ان الامور غیر محدودة ولا محصورة عند المسمین و
لیس حد منهم عند ما یسمی امکنه حصر جمیع الامور التی یروم تسمیتها واخذ بعد ذلک لکل معنی اسما علی حدة بل انما
کان المحصور عنده وبالقیاس الیها اسما فقط فعرض من ذلک ان جوز الاشتراک فی الاسماء اذا کانت الاسماء
عنده محصورة ولا یحتمل ان یبلغ بها ترکیب بالتکثیر غیر متناه فعرض اشتراک امور کثیرة فی لفظ واحد ووقعت

المغالطة بسببه وعرض منه مايعرض من عقد الحساب **قوله** كالغلط الواقع بسبب كون اللفظ مشتركاً قال الشيخ اما مثال التبكيت المغالطي لاشتراك الاسم كمن يقول للمتعلم انه يعلم ولا يعلم فان لم يعلم فليس بمتعلم وان علمه فليس يحتاج الى ان يتعلم والمغالطة في هذا ان قوله يعلم يعني به انه يحصل له العلم ويعني حصل له والذي يعلم ليس يتعلم يصدق اذا كان ليس يعلم بمعنى انه لا يحصل له العلم ويكذب اذا كان بمعنى حصل له العلم وكذلك قول قائل هل شئ من الشرور واجب او ليس بواجب فان كان واجباً فكل واجب خير فبعض الشرور خير وان كان ليس بواجب فلا يوجد البتة فان ما لا يجب له وجود ليس بموجود والمغالطة بسبب ان الواجب وجوده غير الواجب العمل به وانما يقال لهما واجب باشتراك الاسم ومفهوم الواجب الاول ان وجوده ضروري ومفهوم الواجب الآخر ان ايثاره محمود وايضاً قولهم لا يخلو اما ان يكون الذي هو قائم هو القاعد بعينه او لا يكون فان كان هو القاعد بعينه فالشئ بعينه هو قائم وقاعد الخ وغيره فليس القائم يقدر ان يكون قاعداً والمغالطة ان قولنا القائم يعني به نفس القائم من حيث هو قائم ويعني به الموضوع الذي يكون القيام وتابعه **قوله** اذ مع قيد من حيث هو ناطق يعني اثبات قيد من حيث هو ناطق في المقدمتين اعني الصغرى والكبرى يقتضي كذب الصغرى وحذفه منهما يقتضي كذب الكبرى فان حذف من الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقتين اختلت صورة القياس لعدم اشتراك الحد الاوسط ومنهم قولهم الغلط غلط والغلط صحيح فان اخذ موضوع الكبرى لفظ الغلط صدقت الكبرى لكن اختلت صورة القياس لعدم تكرر الحد الاوسط وان اخذ ما يصدق عليه الغلط كانت الهيئة هيئة قياس لكن يكون الكبرى كاذبة **قوله** فنقول من المغالطات الصورية المصادرة الخ قد ظن بعضهم ومنهم الشيخ المقتول والامام الرازي ان المصادرة على المطلوب من الاغلاط التي تتعلق بالمادة وقال بعضهم كالمحقق الطوسي واتباعه ان الخلل فيها راجع الى الصورة دون المادة ولعل التحقيق ما افاد العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق ان الخلل في المصادرة على المطلوب ليس من جهة مادة القياس ولا من جهة صورته فان المادة صادقة والصورة صحيحة بل الخلل فيه ان القول اللازم من القياس ليس قولاً آخر غير المقدمات مع ان الواجب كونه كذلك **قوله** نحو الجالس في السفينة الخ قال العلامة الشيرازي المشهور فيما بينهم في اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ان يقال الجالس في السفينة متحرك وكل متحرك لا يثبت في موضوع واحد فينتج المحال وهو ان الجالس فيها لا يثبت في موضوع واحد والحق انه ليس

من هذا الباب وانما اشتبه ذلك عليهم بوقوع لفظ العرض والذات فيه عند بيان وجه الغلط وذلك لان المقدمتين انما تصدقان اذا قلنا الجالس في السفينة متحرك بالعرض وكل متحرك بالذات لا يثبت في موضع واحد وح لا يكون الاوسط متكررا واذا جعل متكررا كان بعض المقدمات او كلها كاذبة وعلى هذا يكون الغلط من باب سوء التاليف **قوله** فان الحد الاوسط له شعر وقد عرفت فيما سبق ان الحد الاوسط لا يجب ان يكون بالكلية متكررا في المقدمتين فالغلط في قولنا الانسان له شعر وكل شعر ينبت لم يلزم من عدم جعل محمول الصغرى بتمامه موضوع الكبرى فان ذلك غير واجب بل منشاء الغلط عدم نقل ما بقي بعد حذف ما يتكرر من المقدمتين الى النتيجة وهي الانسان له ما ينبت فتامل **قوله** فالغلط في هذا المثال الخ يمكن ان يقال الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان فالموجبة الانسان ضاحك والسالبة لا شئ غير الانسان ضاحكا فالقضية الموجبة ينتج مع الكبرى نتيجة صادقة والثانية مع الكبرى ليست على تاليف منتج فالغلط انما نشاء من القضية الثانية والحاصل ان الصغرى قضيتان واخذت واحدة فوقع الغلط وهذا الغلط يسمى باعتبار الحد وسوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمة جمع المسائل في مسئلة واحدة وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة فافهم **قوله** والسبب في الغلط هو اهمال كلية الكبرى قال الشيخ في الفصل الخامس من اولى قاطيغورياس الشفاء اذا حمل شئ على شئ حمل المقول على موضوع ثم حمل على ذلك الشئ شئ آخر حمل المقول على موضوع ثم حمل ذلك الشئ شئ آخر حمل المقول على موضوع حتى يكون طرفان ووسط فان هذا الشئ الذي قيل على المقول على الموضوع يقال على الشئ الذي حمل عليه المقول الاول مثال ذلك ان الحيوان لما قيل على الانسان حمل المقول على الموضوع وقيل الانسان على زيد وعمرو وهذا القول بعينه فان الحيوان ايضا يقال على زيد هذا القول بعينه اذ زيد حيوان ويشترك مع الحيوان في حده الى حد الحيوان يحمل عليه لان الحيوان يقال على طبيعة الانسان فكل ما يقال له انسان يقال له حيوان وزيد قيل له انسان وقد يتشكك على هذا فيقال ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان يحمل على الانسان والجنس لا يحمل على الانسان فنقول ان الجنس ليس يحمل على طبيعة الحيوان حمل على فان طبيعة الحيوان ليس بجنس ولو كان طبيعة الحيوان يحمل عليه الجنس حمل الكلي لكان يلزم ما يلزم من ان يكون كل حيوان جنسا كما لما كانت طبيعة الحيوان يحمل عليها الجسم حتى كان كل حيوان جسما كان الانسان جسما لا محالة بل ان الذي يحمل عليه الجنسية هو طبيعة الحيوان عند ايقاع اعتبار فيها بالفعل وذلك لا اعتبار

تجريد بان الذهن بحيث تصلح لايقاع الشركة فيها وايقاع هذا التجريد فيها اعتبار اخص من اعتبار الحيوان
بما هو حيوان فقط الذي هو طبيعة الحيوانية فان الحيوان بما هو حيوان فقط بلا شرط تجريد او غير تجريد اعم
اعتبارا من الحيوان باعتبار شرط التجريد وذلك لان الحيوان بلا شرط يصلح ان يقترن به شرط التجريد
فيفرض حيوانا قد نزع عن الخواص المنوعة والمشخصة واما اذا اخذ بشرط التجريد لم يصلح ان يقترن به احد
الشرطين اما احدهما فلانه قد حصل فلا يصلح تحصيله وقرنه من ذي قبل واما الثاني فلانه لا يجتمع مع شرط
التجريد فالطبيعة الحيوان لا بشرط التجريد ولا بشرط الخلط اعتبار اعم والطبيعة الحيوان بشرط التجريد اعتبار
وانما يقال عليه الجنسية اذا اعتبر في الذهن بشرط لا خلط بالفعل وقبول خلط بالقوة لعدم مقارن عائق
عن ذلك مثل فصل منوع وعوارض جزئية تشخص وانما يكون طبيعة الحيوان اذا اعتبر لا بشرط خلط ولا
بشرط لا خلط فلما كان الموضوع الجنسية حيوانا بشرط لا خلط وبشرط التجريد ولم يكن الحيوان بشرط لا خلط
وبشرط التجريد مقولا على الانسان بل بلا شرط خلط لم يوجد الجنس مقولا على الشئ الذي هو يقول على
الانسان ثم الجنسية عرض في هذه الطبيعة موجود فيها وجود الشئ في موضوع واما الجنس فقوله على ما يقال
عليه من هذه الطبيعة اعني على ما يخصصه به الشرط المذكور ليس هو قول العرض على المعروض له بل
قول المركب من العرض والحامل على الموضوع اي ليس قول البياض على الانسان بل قول الابيض
على زيد ولو كان الشئ الذي يقال عليه الجنس ما يقال على الانسان لم يكن يمتنع كون الجنس بهذه الصفة
من ان يقال على الانسان وبالحقيقة هذا يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط وعلى البعض
الذي لا يحمل على الطرف الاصغر هذا كلامه وانما نقلناه مع طوله لاشتماله على فوائد نافعة في هذا المرام
قوله وبالضرورة ان لا يكون قد يظن ان قولنا بالضرورة ان لا يكون وليس بالضرورة ان يكون
سواء مع ان الثاني يصدق على الممكن كقولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتبا دون الاول لكذب
قولنا بالضرورة ليس كل انسان كاتبا فسلب الضرورة غير ضرورة السلب فاخذ احدهما مكان الآخر
خطاء لتغايرهما لفظا ومعنى وكذا قولنا لا يلزم ان يكون ويلزم ان لا يكون لصدق الاول على الممكن
وصدق الثاني على الممتنع **قوله** فان الكلية انما تعرض الاشياء في الذهن لانها من العوارض الذهنية اي
خصوصية الوجود الذهني شرط لعروضها والقضايا التي محمولاتها الكلية ذهنيات وقد مر نبذ من الكلام
المتعلق بهذا المرام **قوله** وجه الانحلال الى الكل عتبار ذهني هذا ماخوذ مما قال العلامة الشيرازي في شرح

حكمة الاشراق ان الغلط في قولنا لو كان الشيء ممتنعا في الخارج لكان امتناعه حاصلا في الخارج فيكون الممتنع
موجودا ان الامتناع اعتبار ذهني ولا يلزم من اتصاف شيء به وجوده في الخارج ليلزم وجود المتصف به فيه
وهو من باب سوء اعتبار الحمل وانت تعلم ان الامتناع ليس من العوارض الذهنية والمحمولات العقلية
ينبغي ان يكون مصداق عروضها وحملها نحو وجود الشيء في الذهن حتى يكون القضايا التي محمولاتها الامتناع
ذهنيات بل هي حقيقيات وحمليات غير بتية ولعل التحقيق ما عرفت سابقا ان القضايا التي محمولاتها الامتناع
سوالب والحاصل من الممتنع في الذهن هو عنوانه لا حقيقته فالعقل تصوره بذلك العنوان وسلب
الاحكام عن معنونه فتذكر **قوله** وليست من العوارض للوجود الظلي يعني ان الوجود في الذهن والمكان بمعنيه
النار مثلا لكنهما موجودة بوجود ظلي وكون محلها موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وتحقيقه ان
للشيء وجودين وجود يترتب عليه الآثار ووجود لا يترتب هي عليه والوجود الاول يقال له الوجود الخارجي
وليس المراد به الخارج عن المشاعر فان من الاشياء ما ليس لها وجود خارج المشاعر والثاني يقال له الوجود
الظلي الذهني فالشيء اذا كان موجودا في الذهن وقائما به قياما اصيليا خارجيا على النحو الاول يكون الذهن
متصفا به وان قام قياما ظليا غير خارجي فذلك لا يوجب الاتصاف فلا يرد قيل ان هذا الجواب مخصوص
بما اذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج ولا يجدي لو تشبث بلوازم الماهية
كالزوجية والفردية وبصفات المعدومات كالامتناع اذ لا وجود لها في الخارج وما قيل ان حصول الاشياء
في الذهن ليس عبارة عن القيام به بل من قبيل حصول الشيء في الزمان والمكان فليست الحرارة والبرودة
وغيرهما قائمة بالذهن حتى يلزم كون الذهن حارا وباردا وغير ذلك فقد عرفت في مفتتح الكتاب سخافته
وزعم بعض المحققين ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران اعتبارها من حيث انها قائمة بالذهن
ومكتنفة بالعوارض الذهنية واعتبارها من حيث نفس ذاتها مع قطع النظر عن قيامها بالذهن فهي بالاعتبار
الاول موجودة للذهن ونعت له وبالاعتبار الثاني موجودة في نفسها وليست بموجودة للذهن ومناط
اتصاف الشيء بوصف ان يكون للوصف من حيث هو وجود لذلك الشيء والحرارة من حيث هي ليست
بموجودة للذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بها بل الموجود له هي الحرارة من حيث اكتنافها بالعوارض
الذهنية وهذا ليس بشيء لان حلول الفرد مستلزم لحلول الطبيعة قطعا فاذا كان للحرارة من حيث هي
مكتنفة بالعوارض الذهنية وجود للذهن كان لطبيعتها ايضا وجود في الذهن فتحقق مناط الاتصاف على ا

لا يتصور وجود الطبيعة بمجردها عن التشخص فلا معنى لكون وجود الوصف من حيث هو مناط الاتصاف الا كون
طبيعة الوصف من حيث تحققها في ضمن فرد من الافراد مناط الاتصاف وهذا المعنى متحقق في وجود الحرارة
من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية ايضا كما لا يخفى واما حديث حصول الجبل ولزوم انخراق الذهن
من حصوله فيه فهو ما اورده الامام الرازي واجاب عنه المحقق الطوسي بانه لا استحالة في حصول صورة
مقدار الجبل ولا يلزم انطباع الكبير في الصغير لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة
للادراك او في القوة المدركة الحالة فيه التي لا حظ لها من الصغر والكبر من حيث ذاتها ولاحتمال ان يكون
المنطبع اصغر مقدارا من الجبل وذلك لا يضر المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من
الانسان متساويان في الصورة الانسانية وهذا الكلام سخيف جدا لانه اذا كان الانطباع في مادة الجسم
المقدرة بمقدار الجسم فيلزم الاستحالة قطعا والقوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكنها مقدرة
بالعرض فيلزم ما لزم والقول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة عجيب لان التساوي
بينهما انما هو في المهية لا في الصورة والحق ان الموجودات الخارجية لا تحصل باعيانها في الاذهان بل
انما يحصل صورها المحاكية لها وهي مغايرة لذويها اما بالمهية والتشخص معا كما هو الحق الحقيق بالقبول و
بالتشخص فقط كما هو زعم الاكثرين والاستحالة ليس الا في حصول عيان الاجسام فيها ونها من الامكنة
والظروف واما حصول صورها واشباحها فليس بمحال فقال وقد بقي خبايا في هذا الباب تركناها خوف الاطناب
وقد ذكرنا تحقيق هذا المقام وتنقيحه بالامزيد عليه في حواشينا المعلقة على حواشي شرح الرسالة القطبية ان شئت
الخبرة عليه فارجع اليها **قوله** ومنها اخذ جزء العلة مكان العلة سواء كان اخذ جزء العلة بمكان العلة في
اسناد الحكم اليه كما يقال ان علة السمع والبصر الحيوة لا غير مع انها حيوة مع الآلات البدنية المخصوصة فهذا
تعليل الحكم بجزء علته او اخذ جزء العلة مكانها في اسناد حصة من الحكم اليه كما اذا احمل سبعون رجلا حجرا ثقيلا
سبعين ذرعا فيظن ان الواحد منهم حمله من تلك المسافة بنسبة الواحد الى السبعين وذلك ليس بلازم
بل قد لا يمكن للواحد ان يحركه اصلا وهذا تعليل جزء الحكم بجزء علته **قوله** بعدما اشتركا في الحيوانية قال
العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق انما يصح هذا اذا كانا من نوع واحد وكان المقتضى فيهما امرا متفقا
بالمهية كما يقال ليس الانسان بالتحيز اولى من الفرس بعد اشتراكهما في الجسمية المقتضية للتحيز واورد عليه
بان الاشتراك في الجسمية كيف يوجب الاشتراك فيما يقتضيه وهي جنس بعيد للاجسام واجيب بان الجسم

ان اخذ بالمعنى الذي هو به جنس اعني الجوهر الذي له ابعاد ثلثة مطلقا سواء كان مجردا ذلك ام لا بل مع
شيء آخر فليس الاشتراك فيه مما يوجب الاشتراك فيما يقتضيه وان اخذ بمعنى الجوهر الذي له ابعاد ثلثة
فقط اعني بالمعنى الذي هو به مادة لا جنس فالاشتراك فيه اشتراك في معنى نوعي فالاتفاق فيه الاتفاق
ما يلزمه وما يقتضيه اذ هي بالحقيقة نوع محصل وانما يحتاج الى مبادي الفصول في كمالاتها الثانوية فالجسمية
اذا اقتضت التحيز او التشكل فانما تقتضيه من حيث حقيقتها النوعية وذلك يوجب اتفاق الاجسام كلها
فيه وكذلك الحيوانية اذا اقتضت شيئا بحسب ما هي محصلة يوجب الاتفاق فيه للحيوانات وذلك كالتحرك
الحركة الارادية واما وجوب التنفس في بعض الانواع فليس مما يقتضيه الحيوانية ولو كان كذلك لاتفقت
افرادها فيها **قوله** ومنشأ هذا الغلط ان البياض الخ هذا على تقدير ان يكون المبدء جزءا من المشتق سواء
كان المشتق عبارة عن الذات والنسبة والمبدء كما هو المشهور من مذهب الجمهور او عبارة عن المبدء
والنسبة الى الذات كما هو مختار السيد المحقق قدس سره واما على رأى المحقق الدواني فالبياض عين
الابيض وليس البياض شيئا داخلا في الابيض لانه قال في حواشي شرح التجريد الابيض اذا اخذ لا بشرط
شيء فهو عرضي واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر فكما ان طبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين
وفصل وصورة باعتبارين كذلك طبيعة العرض عرض وعرضي باعتبارين فالمشتق معنى بسيط هو المبدء
ماخوذا لا بشرط شيء وتحقيق الكلام في هذا المقام مذكور في موضعه **قوله** ومن المغالطات المشهورة الخ يعني
انه اذا كان المطلوب معلوما فلا وجه لطلبه وان كان مجهولا فبم يعرف انه المطلوب حين حصوله كعبد آبق
ينشده من لا يعرفه فلو وجده فبم يعرف انه العبد الآبق الذي كان في طلبه وهذا الاشكال قد خاطب
به مانن سقراط فعرض عليه قياسا فاستنتج منه مطلوبا ولم يحل عقدة التشكيك كذا قال الشيخ في اوائل
برهان الشفاء وبهذا ظهر ان هذا الاشكال لا اختصاص له بالمطلوب التصوري اصلا كما قد توهم **قوله**
والجواب محصله انا لا نسلم ان المطلوب اما معلوم مطلقا او مجهول مطلقا حتى يلزم تحصيل الحاصل او
طلب المجهول المطلق بل يجوز ان يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه اي من حيث نفس حقيقته فيطلب
العلم بها بالكسب كما اذا علمنا الانسان بوجه الكاتب وبعد علمه بهذا الوجه قصدنا علم حقيقته فهو معلوم
من وجه وصالح لان يطلب حقيقته فاذا انتقلنا منه الى مباديه ثم منها اليه حصل لنا العلم بحقيقته وصار الوجه
المجهول معلوما فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول المطلق **قوله** فنقول للمدعي ثابت الخ قال بعض

اہل التحقیق بہذہ المغالطۃ لیست عامۃ الورود آی نمایرد علی القاعدۃ القائلۃ الموجبۃ الکلیۃ تنعکس بعکس النقیض الی موجبۃ کلیۃ ویکفی فی جوابہ ان مبناہ علی تساوی نقیضی المتساویین وعموم نقیض الاخص من نقیض الاعم وانہ مخصوص بما سوی النقائض للامور العامۃ او علی انتاج الاز ومتین لزومیۃ والسر فیہ ان بطلان عکس النقیض المذکور انما یستلزم بطلان النتیجۃ الموجب لبطلان احدی مقدمتی القیاس لا لبطلان نقیض المدعی حتی یثبت المدعی **قولہ** کیف والشیئان فی الاصل والعکس الخ یعنی انہ لابد ان یکون الشئے فی الاصل والعکس ماخوذا علی نحو واحد والشئی الذی اخذ فی الاصل وہو قولنا کلما لم یکن المدعی ثابتا کان شئی من الاشیاء ثابتا خاص ذہو فی قوۃ قولنا کلما لم یکن المدعی ثابتا کان نقیضہ ثابتا فلا بد من ان یوخذ فی العکس ایضا کک فیکون معناہ کلما لم یکن نقیض المدعی ثابتا کان المدعی ثابتا وہذا صادق ومنشأ الغلط انہ اخذ الشئے فی الاصل علی وجہ العموم وفی العکس علی وجہ الخصوص واورد علی ہذا الجواب تارۃ بانا نضم مقدمۃ صادقۃ الی العکس الذی سلمہ المجیب فینتج المقدمۃ التی ذکرہا بان نقول کلما لم یکن شئی من الاشیاء ثابتا لم یکن ذلک الشئے ای النقیض ثابتا وکلما لم یکن ذلک الشئی ثابتا کان المدعی ثابتا فینتج کلما لم یکن شئی من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتا واجیب عنہ بمنع کلیۃ الکبری فان من جملۃ تقادیر عدم ثبوت ذلک الشئی عدم ثبوت شئی من الاشیاء کما یحکم بہ الصغری وعلی ہذا التقدیر لا یکون المدعی ثابتا وتحقیقہ ان ثبوت المدعی علی جمیع التقادیر الواقعیۃ عند عدم ثبوت نقیضہ مسلم وتقدیر عدم ثبوت شئی من الاشیاء لیس من التقادیر الواقعیۃ فلا یلزم ثبوت المدعی عند عدم ثبوت نقیضہ علی ہذا التقدیر وتارۃ بان الشئی الماخوذ فی الاصل عام ضرورۃ ثبوت الاعم عند ثبوت الاخص فیجب ان یکون فی العکس کک ولا یخفی علی المتامل سخافتہ **قولہ** ومن مجیب یجیب یعنی انا لا نسلم بطلان عکس النقیض وہو قولنا کلما لم یکن شئی من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتا لان العدم فیہ محال والمحال جاز ان یستلزم محالا آخر واورد علیہ بان استلزام المحال محال وان کان امرا تجویزیا لکن قد یجزم العقل بعدم الاستلزام بواسطۃ قضیۃ اخری کما قد یجزم بالاستلزام بواسطۃ مقدمۃ اخری ونحن نجزم فی المقدمۃ القائلۃ کلما ثبت المدعی ثبت شئی من الاشیاء وینعکس بعکس النقیض الی قولنا کلما لم یثبت شئی من الاشیاء لم یثبت المدعی او الی قولنا لیس البتۃ اذا لم یثبت شئی من الاشیاء ثبت المدعی وہذا العکس مجزوم ومع الجزم فی ہذا العکس لا یجوز العقل صدق قولنا کلما لم یکن شئی من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتا واجیب عنہ بان عدم ثبوت شئی من الاشیاء ملزوم

لارتفاع النقيضين اعني المدعى ونقيضه وهو مستلزم لاجتماع النقيضين فيكون عدم ثبوت شئ من الاشيا ملزوما لمجموع ثبوت المدعى ونقيضه فيكون ملزوما لاحدهما وهو ثبوت المدعى فيصدق العكس قطعا وما قال المورد ونحن نجزم الخ فيه ان عكسه على طور القدماء لزومية موجبة تشمل العكس المتقدم ولاتنافي بينهما نعم عكسه على طريق المتاخرين نقيض العكس المتقدم لكن لا اعتداد به فتامل وههنا كلام طويل ذكره يوجب الاطناب **قوله** كان القياس ايضا غير برهاني بل يكون اما جدلا او خطابة او شعرا **قوله** وينبغي ان يعلم الخ اعلم انهم قالوا ان الموضوع وذاتياته تكون مفروغة عنها في العلم واستدل عليه صاحب المحاكمات بان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يكون مسئلة في هذا العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية وما لم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شئ ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض تتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع واجزائه مسئلة من المسائل توقف الشئ على نفسه واورد عليه بان فرعية ثبوت الشئ للشئ على ثبوت المثبت له ممنوع وانما الحق الاستلزام وفيه ان المقصود ان التصديق بالهلية البسيطة مقدم على التصديق بالهلية المركبة ولا توقف لهذا على فرعية ثبوت الشئ للشئ كما لا يخفى **قوله** والمبادي ما يبتني عليه المسائل اعلم ان لكل واحد من العلوم النظرية مبادي وموضوع ومسائل فالمبادي هي ما تصورية وهي الحدود والموضوعات للمسائل وجزئها منها الذاتية وهي قسمان احدهما ما لا ينفع في العلوم الاحد فقط كحدود الاعراض الذاتية المطلوبة من الفن اثباتها من المسائل وثانيهما ما يوضع فيه حده وماهيته البسيطة كموضوع العلم وما يدخل فيه من الاجزاء اذ ما لم يتصور الموضوع بماهيته الحقيقة المتوقفة على الهلية البسيطة لم يمكن ان يبحث عنه واما تصديقية وهي المقدمات التي يؤلف منها قياسات ذلك العلم اي المقدمات التي تذكر في تلك القياسات بالفعل وهي اما بديهية غير محتاجة الى برهان وعلة لا في هذا العلم ولا في علم آخر سواء كانت مبادي للعلوم كلها كقولنا ان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان او لبعض منها كالكثير من الاوليات والمجربات وتسمى ذلك المبادي علوما متعارفة او نظرية لا يبرهن عليها في تلك الصناعة اما لجلالة شانها عن ان يبرهن فيها وانما يبرهن في علم هو اعلى منه او لدنوها عن ان يبرهن في ذلك العلم بل في علم دونه فيلزم تسليمها سواء كان مع استنكار ان كان للمتعلم راى يخالفه بالفعل او بالقوة اولا وتسمى هذه المبادي مصادرات واصولا موضوعة وقال بعضهم ان هذه المبادي ان كانت مقبولة للمتعلم بسهولة فهي اصول موضوعة كقولنا في الهندسة الدائرة موجودة مثلا وان لم تكن مقبولة له فهي مصادرات ولما كان

اذہان الاشخاص متفاوتۃ فی الرد والقبول جاز ان یکون مقدمۃ واحدۃ اصولا موضوعۃ بالنسبۃ الی شخص
ومصادرۃ بالنسبۃ الی شخص آخر لاستنکارہ وعدمہ وموضوع کل علم ما یبحث فیہ عن العوارض الذاتیۃ لہ
اولنوعہ او نوع عرضہ الذاتی کما مرّ سابقا مفصلا والمسائل ما یطلب البرہان علیہا ان لم تکن بیّنۃ وتفصیل
الکلام فی ہذا المقام مذکور فی برہان الشفاء **قولہ** احدہا الغرض اعنی العلۃ الغائیۃ اعلم ان ہہنا اربعۃ
الفاظ متقاربۃ المعنی الغائیۃ والفائدۃ والغرض والعلۃ الغائیۃ اما الاولان فمتحدان ذاتا متغایران
اعتبارا لان الاول من حیث انہ علی طرف الفعل والثانی من حیث الترتب علیہ ولا یلاحظ فی شیٔ
منہما کونہ باعثا للفاعل علی الفعل اما الاخیران فیلاحظ فیہما الباعثیۃ وفی الاتحاد بالذات والتغایر
بالاعتبار مثل الاولین اذ الاول بالقیاس الی الفاعل والثانی بالقیاس الی الفعل فان التادیب
علۃ غائیۃ للضرب وغرض للضارب **قولہ** وہی التقسیم والتحلیل الخ التقسیم عبارۃ عن التکثیر من فوق
الی اسفل کتقسیم الجنس الی الانواع والنوع الی الاصناف والذاتی الی الجنس والنوع والفصل
والعرض الی الخاصۃ والعرض العام والتحلیل ہو التکثیر من اسفل الی فوق والتحدید فعل المحدد وہو ما یدل
علی الشیٔ بما بہ قوامہ دلالۃ مفصلۃ والبرہان طریق موثوق بہ موصل الی الوقوف علی الحق ہذا ما تیسر لہذا
العبد الضعیف المشتاق الی رحمۃ ربہ الہادی محمد عبد الحق ابن العلامۃ فضل حق الخیرآبادی عاملہ اللہ باللطف فی العواقب
والبوادی فی شرح الکتاب والحمد للہ علی الاتمام والصلوۃ والسلام علی رسولہ محمد خیر الانام وعلی آلہ
الکرام واصحابہ العظام ما تعاقب الضیاء والظلام وتواترت اللیالی والایام

خاتمۃ الکتاب الحمد للہ الذی خلق الانسان علمہ البیان وارسل رسولہ بالتبیان ہادیا للانس والجان وصلی اللہ علی سیدنا
محمد النبی الامی الہادی وعلی آلہ وصحبہ الی یوم التنادی اما بعد فیا ایہا الطالبون لہذا العلم الشریف والحائزون
فی بیداء ہذا الفن المنیف بشری لکم وراحۃ قلوبکم واستطاب نفوسکم بطبع ہذا الکتاب الذی ہو کالمرآۃ لحسن مطالب المرقاۃ
التی الفاظہا وجیزۃ ومعانیہا غزیرۃ وقد کنتم لطلبہ متشمرین وفی تحصیلہ ساعین ولکن کان کالکبریت الاحمر لا وجود لہ فی ہذہ الدہر
فطبعت لانجاح مرادکم واسعاف مرادکم علی طرز جدید وحسن مزید وقد بذلنا جہدا فی تصحیحہ وتنقیحہ وقد قابلنا بنسخ عدیدۃ و
قلمیۃ فجاء بحمد اللہ کما تروق النواظر ویجلو صدأ الذہن والخواطر والحمد للہ علی حسن خاتمتہ ونفعنا بقبولیتہ انا العبد الراجی مغفرۃ
ربہ الہادی السید عبد السبحان الدسنوی البہاری عفا عنہ الباری وقد تم طبعہ تحت ادارۃ خواجہ عبد الواحد حفظہ اللہ
من کل حاسد سنۃ ثلث وثلثین بعد الالف وثلث مائۃ من الہجرۃ النبویۃ فی اواخر شہر ربیع الثانی بمطبع الانتظامی بمدینۃ کانفور حفظہا اللہ عن حوادث الدہور

رسالة في الوجود الرابطي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي فائض من وجوده جميع الوجودات واستنار بنوره جميع المستنيرات واستضاء بضوئه سائر المظلمات فهو الذي في حد ذاته وجود ونور يهدي لنوره من يشاء والصلوة والسلام على النور الذي اشرقت وجه الارض والسماء به وعلى آله واصحابه الذين اخذوا في ايديهم مصابيح الهدى ونوروا به المشارق والمغارب وما تحت الثرى

وبعد فقد سألني بعض اصحابي ان الخص لهم ما حرره الباقر الفاضل في الوجود الرابطي وانظم جل اختلافاته في الربط في سلك واحد فقصدت لهم تمييز اسولته بنفسه وانظاره اذ هو الحق بالتحقيق بالفضلاء الكرام والاساتذة العظام فانا لهم حررت هذا الوجيز مرتجلا واظهرت الكنوز المخفية مستعجلا عسى ان ينتفع به اقوام هم للحق تبعون وان استنكره قوم الذين هم للحق عادون وعن الصراط لناكبون وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب وها انا اشرع في المقصود مستعينا بمن هو منبع الخير والجود ومتمسكا بذيل من بيده البركات وهو احمد ومحمد ومحمود اعلم انه قد تفرد صاحب الافق المبين في امر الوجود الرابطي عن القوم في امور منها ان القوم عندهم يطلق الوجود الرابطي على معنيين الاول النسبة التامة الخبرية الحاكية الايجابية والثاني وجود الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في محل وان شئت قلت وجود الشيء ملحوظا بانه للغير وهذا هو وجود الحقيقة الناعتية وهو احد اعتبارات وجود الشيء في نفسه الذي يقال له الوجود المحمولي فان لكل شيء سواء كان واجبا او حقيقة جوهرية او حقيقة ناعتية عرضية وجود في نفسه محمول عليها ولذا يقال له الوجود المحمولي وهو يباين ما يقال له الوجود الحكائي فهذا الوجود في الواجب نفسه وجود في نفسه بنفسه لنفسه وفي الجوهر وجود في نفسه لنفسه وفي العرض وجود في نفسه لغيره والقوم قد فسروا هذا الاعتبار اي لغيره بوجود الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في محل وتارة بوجود الحقيقة ملحوظا بانه للغير وقد نصوا في مواضع من كلماتهم ان الوجود الرابطي يوجد في مصداق الهليات المركبة دون البسيطة وقد نقلنا على تائيد ما قلنا عبارة ملك العلماء قدس سره في القول الضابط ان شئت فلترجع اليه وصاحب الافق المبين قد اخترع اعتبارا آخر للوجود الناعتي وقلده الصدر الشيرازي والقاضي الكوكوئي وهو تحقق الشيء في نفسه مجردا في لحاظ العقل عن الاضافة الى المحل وزعم ان بهذا الاعتبار هو محمول الهلية البسيطة من العقود وقال وهذا هو مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه لكنه على ان يكون في محل فانه لا يقع محمولا للهلية البسيطة بل محمولا للهلية المركبة وهذا الوجود عنده ليس برابطي بل وجود محمولي فالوجود الرابطي عند القوم وعند الباقر هو تحقق في نفسه ولكن على ان يكون في محل او وجود هذه الحقائق ملحوظا بانه للغير وهو لا يوجد في غير مصادق الهليات المركبة باتفاق القوم والباقر والفرق بين مذهب القوم وبين ما ذهب اليه الباقر ان الوجود الناعتي عند القوم

له اعتبار واحد وهو ما ذكرنا ولا يوجد الا في مصاديق الحمليات المركبة وعند الباقر لا اعتبار آخر وهو وجود
محمولي يقع في مصاديق الحمليات البسيطة وبهذا الاعتبار وان كان اعتبارا من الوجود والنا حتى عنده لكنه
وجود محمولي وليس بوجود رابطي والسيد يتحاشى من ان يقول له وجود رابطي كما استعمل اعترافه بذلك وهذا القائل
كما اخترع هذا الاعتبار اخترع معنى آخر للوجود الرابطي ويسميها النسبة لم عنعنه ويقول بتحققها في مرتبة الحكاية
من العقود الحملية المركبة فهو مخالف للقوم في امرين احدهما في اختراع اعتبار آخر للوجود والوصف والثاني في اعتبار
امر آخر للوجود الرابطي في مرتبة الحكاية من العقود الحملية المركبة قال ملك العلماء قدس ان للوجود
الرابطي والوجود لغيره معنيين احدهما النسبة الايجابية الحاكية لا الوجود الرابطي الذي اخترعه صاحب الافق
المبين اي النسبة في المحمول والموضوع سوى الاخبارية الحاكية فانه من شانه واحرى بان يكتب على انياب
الاغوال من الكتابة على الاوراق وثانيهما وجود الشيء في نفسه على انه في محل ولا سبيل لاعتباره في درجة الحكي عنه
لان النسبة لا تكون الا في الحكاية وانما السبيل للاعتبار الثاني فنقول مصاديق الحمليات المركبة مشتملة عليه
دون مصاديق الحمليات البسيطة في الايجابيات وقس عليه العدم الرابطي في السوالب ثم نقل قول بعض المتاخرين
على ما نقلنا عنه في القول الضابط وبه يعلم تحقيق كلام القوم بقي الكلام في ان ما ذكرناه من مذهب صاحب
الافق المبين هو مذهبه فلننقل عبارته بتمامها ثم نشرحه ونفسره ثانيا كيلا يغلط في فهم عبارته وبه يعلم ان شارح السلم
القاضي السندي منه انتحل فيما قال ولم يسلم من الآفة في انتحال ثم نشيد ما فهمناه من عباراته من كلام الفضلاء
الذين هم شركاؤنا في فهم مذهبه ثالثا ثم نتكلم في تحقيق مذهبه رابعا فنقول اما الامر الاول والثاني فقال الوجود الرابطي
يقع بحسب اصطلاح الصناعة على معنيين باشتراك اللفظ وجعله اصطلاح الصناعة منه غير سديد نعم هو اصطلاح
من الحكمة التي سماها افلاطون فلسفة سوية وحكمة يمانية احدهما ما يقابل الوجود المحمولي اي وجود الشيء في نفسه
هذا التفسير للوجود المحمولي وهذا يعم وجود الشيء في نفسه بنفسه كوجود الواجب او وجود الشيء في نفسه لنفسه كوجود الجوهر
وجود الشيء في نفسه لغيره كوجود العرض وهذا منه نص على ان احد معنى الوجود الذي سنبينه مقابل للوجود
المحمولي ومباين له وقد صرح في آخر كلامه بتعميم وجود الشيء في نفسه للجواهر والاعراض حيث قال وعلى قياس ما تلي
عليك يقع لفظ الوجود في نفسه بالاشتراك على معنيين احدهما بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول وهو وجود نفس الشيء
على الاطلاق وعلى الحقيقة ويعم ما بالذات كوجود الجوهر وهو الوجود في نفسه لنفسه اي وجود الشيء لنفس الشيء وما لغيره كوجود
العرض وهو الوجود في نفسه لا لنفسه اي وجود الشيء لا لنفس الشيء والآخر بازاء المعنى الاخير وهو ما يحصل بنفسه ولا يكون
للطبائع الناعتية وقال كلمة آكيتسان اجناس القسمة في تثنية القسم بحسب لحاظ وجودات الطبائع الامكانية
فالوجود الممكني هو الذي موضوعه الماهية اما وجود نفس الشيء لنفس الشيء او وجود نفس الشيء لا لنفس الشيء بل لغيره واما الوجود
الواجب القائم بالذات فهو وجود نفسه لا وجود شيء غير نفس الوجود فاذن الوجود اما وجود لنفسه او وجود لشيء هو موضوع
اما لنفس ذلك الشيء او لغيره على ما يستعمل في مباحث المواد وهو اي ذلك لا احد ما يقع بازائها في الهيئة الحملية
وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي في جملة العقود بل في النسبة المعنعنة وحده واشيع ذلك الا احد وجود الشيء
شيئا اي ثبوت شيء لشيء ومباين بالحقيقة النوعية للوجود المحمولي كما هو مباين للنسبة الحملية الاتحادية التي

في جملة العقود وهذا الاعتبار ربما اختر صه وهو ما قال ملك العلماء قدس سره هو احرى بان يكتب على
ابواب الاغوال من الكتابة على الاوراق اي تحقق الشئ في نفسه الذي حده وجود الشئ على الاطلاق ثم
بين المعنى الثاني للوجود الرابطي بقوله والاخر ما هو احد اعتباري وجود الشئ الذي هو من الحقائق الناعتية في
نفسه وهذا منه نص على ان الوجود الرابطي هو احد اعتباري وجود الشئ الذي هو من الحقائق الناعتية لا نفسه
لاكلا اعتباريه فعلم منه ان لوجود الشئ الذي هو من الحقائق الناعتية اعتبارين قال الوجود الرابطي احد اعتباريه ولكن
الى ههنا لم يبين ذلك الاعتبار الذي لا يطلق عليه الوجود الرابطي وانما يبين الاعتبار الذي يطلق عليه الوجود
الرابطي بقوله وليس معناه الا تحقق الشئ في نفسه ولكن على انه يكون في محل او نعتا لشئ او حاصلا عند شئ
او غير ذلك اعني هذا لكن ان تحققه في نفسه على هذه الحيثية لا يكون لذاته كما في تحقق الحقيقة القائمة بنفسها
على سبيل شأن العقود الحصلية للطبائع المبهمة لا انه المعنى الرابط الذي هو تحقق الشئ شيئا فيقتضي ان وجود
العرض وان كان وجودا في نفسه لكن لا كوجود الحقيقة الجوهرية لكون هذا المعنى معروضا للاضافة وهو كونه في محل بخلاف
وجود الحقيقة الجوهرية وكذا هذا المعنى وان كان رابطيا لكن لا كالرابط الذي هو تحقق الشئ شيئا اي المعنى النسبي
وذلك كما يقال وجود البياض في الجسم او وجود المعلول للعلة او وجود المعلوم عند العالم فالمراد هو وجودها
في نفسه ولكن في الجسم او وجود العرض في نفسه هو بعينه وجوده في موضوعه ووجود المعلول في نفسه ولكن على انه يكون
منتسبا الى العلة لكن الحق ان وجود المعلول في نفسه من حيث هو وجود معلول هو بعينه وجوده منتسبا الى علته و
وجود المعلوم في نفسه لكن بما هو مكشوف للذي العالم والغرض من الامثلة ان وجود العرض ووجود المعلول ووجود المعلوم
كل منها وجود في نفسه محمول على ما له وجود وليس رابطا نسبيا لكنه معروض للاضافة فان وجود البياض وان كان وجود
في نفسه لكنه بعينه وجوده في موضوعه ووجود المعلول وان كان وجودا في نفسه لكنه هو بعينه وجوده منتسبا الى العلة
ووجود المعلوم موجود في نفسه لكنه هو وجوده بما هو مكشوف للذي العالم بالجملة الوجود الرابطي ليس الا وجود في نفسه لكن معروضا
للاضافة فلا يقع اطلاق الوجود الرابطي الا على الوجود في نفسه المعروض للاضافة فاذن هذا الوجود الرابطي اي المعنى
الثاني ليس طباعه ان يباين تحقق الشئ في نفسه بالذات بل انه احد اعتباراته التي هو عليها كما صرح به فيما نقلنا عنه
ولما الوجود الرابطي الذي هو احد الرابطيين في الهليات المركبة من العقود وهذا هو المعنى الاول الذي جرى بقوله احدهما ما يقابل
الوجود المحمولي فهي طباع نفسه مفهوم ان لا يفيد تحقق الشئ في نفسه فانه وجود الشئ شيئا ويقابل تحقق الشئ
في نفسه الذي هو الوجود المحمولي ولما كان ههنا مظنة ان يتوهم ان الوجود الرابطي اذ هو وجود في نفسه ينعقد منه
الهلي البسيط اذ الهلي البسيط ما يحكي عن الوجود في نفسه مع انه وجود رابطي والوجود الرابطي يقع محمولا في الهليات المركبة
باقرار والتيسا ودفعه بقوله واني لست اعني بقولي ان الوجود الرابطي بالمعنى الاول بما هو كذلك قال المحشي التلميذ طاب ثراه
اي المذكور اولا في قوله مد ظله فاذن اي الا المعنى الاول في التقسيم انتهى وقوله بما هو كذلك نص على ان الوجود الرابطي
بما هو كذلك اي وجود رابطي يقع في الهليات البسيطة حتى يكون قولنا البياض موجود في الجسم عقدا هليا بسيطا
فان ذلك اي وقوع ما هو وجود رابطي لا يكاد يصح توجيهه لعله الى الباقر منفق مع القوم في ان الوجود الرابطي بما هو
رابطي لا يصح ان يقع في مصاديق الهليات البسيطة وانما الخلاف في ان السيد يقول ان للوجود الناعتي

اعتبارین احدہما وجود فی نفسہ غیر الرابطی وثانیہما وجود فی نفسہ الرابطی والرابطی بما ہو الرابطی الاصح ان تحقق فی مصادیق
الملیات البسیطۃ بما صرح بہ فی ہذا الکلام والقوم یکتفون علی الاعتبار الذی ذکرناہ الموجود العروض للاضافۃ
ولما ذکران الوجود الرابطی بما ہو کذلک لا یتحقق فی الملیات البسیطۃ علم ان اعتبار آخر غیر الرابطی تحقق فی مصادیق
الملیات البسیطۃ یفصل الاعتبارین بقولہ بل انما اعنی ان وجود الشئ انما یعنی ان یصلح ان یجرد فی لحاظ العقل
عن ذلک الاعتبار ویؤخذ من حیث تحقق ذلک الشئ وتعقد علیہ البسیطۃ فیقال البیاض موجود کلیس البیاض من
الموجودات الحقیقیۃ یعنی بہ کلیس البیاض من الموجودات الحقیقیۃ بل ہو من الموجودات قطعا فان کان وجودہ الذی
لیس من التسلیم المجاز بل ہو فی ذاتہ علی سبیل التحقیق فلیس لذاتہ بل ہو لغیرہ المنعوت ثم اعلم ان عروض الاضافۃ
لا تخرجہ من الموجودات الحقیقیۃ الناعتیۃ فان عرضت لہا الاضافۃ لکن لہا وجود فی نفسہا فلہ صلوح ان یجرد
فی لحاظ العقل من ذلک الاعتبار ویؤخذ من حیث تحقق ذلک الشئ فی نفسہ فیعقد بہ البسیطۃ فہذا منہ نص علی
ان الوجود الرابطی بما ہو الرابطی غیر متحقق فی مصادیق الملیات البسیطۃ وما یوجد فی مصادیقہ وان کان اعتبارا
من الوجود الرابطی الا انہ لیس بوجود رابطی بل ہو وجود فی نفسہ غیر الرابطی فی ہذا الاعتبار ثم ذکر ذینک الاعتبارین لقولہ
وان وجودہ لہ اعتباران احدہما انہ تحقق البیاض فی نفسہ لا علی التجوہر ای لا تحقق الجوہر ووجودہ فی نفسہ وہو
بذلک الاعتبار محمول الملی البسیط من الصفۃ ۔ والآخر انہ بعینہ فی الجسم وہذا مفہوم آخر غیر تحقق البیاض فی نفسہ و
ان کان ہو بعینہ تحقق البیاض فی نفسہ محمولا بہذا الجہۃ وہذا منہ نص علی ان کونہ بعینہ فی الجسم غیر تحقق البیاض فی
نفسہ ان کان بعین وجود البیاض ملحوظا بانہ للغیر او منعوت وبالجملۃ تحقق البیاض بعینہ فی الجسم وان کان حیث
لتحقق البیاض فی نفسہ ملحوظا بانہ للغیر لکنہ مغایر لتحقق البیاض فی نفسہ مجردا عن ہذا الاعتبار فان ہذا الاعتبار لیس
وجودا رابطیا وذلک وجود رابطی فالاعتبار الآخر سواء غیر تحقق البیاض بعینہ فی الجسم او تحقق البیاض ملحوظا بہذہ
الحیثیۃ وجود رابطی وتحقق البیاض فی نفسہ مجردا عن ہذا الاعتبار وجود محمولی فہذا مغایر لذلک فعلم ان للوجود
الرابطی تعبیرین واعلم ان ہذا القول ہو ماخذ قول الفاضل السندیلی شارح السلم ولیس ما ہو الا تحقق الشئ فی نفسہ
لکن علی ان یکون فی محل او وجود ہذہ الحقائق ملحوظا ومعتبرا بانہ للغیر فان الفاضل السندیلی قد اخذ التعبیر الاول
ای تحقق الشئ فی نفسہ لکن علی ان یکون فی محل من قولہ والآخر انہ بعینہ فی الجسم بلا حظۃ ان مرجع الضمیر تحقق البیاض فی
نفسہ ولذا عبر عنہ بتحقق الشئ فی نفسہ وعبر عن قولہ انہ بعینہ فی الجسم بقولہ لکن علی ان یکون فی محل وانما عبث علی
ہذا التعبیر ان السید الفاضل بنفسہ عبر عن الوجود الرابطی فی ہذا الکلام بتحقق الشئ فی نفسہ لکن علی ان یکون فی محل
واخذ التعبیر الثانی ای وجود ہذہ الحقائق ملحوظا ومعتبرا بانہ للغیر عن قولہ تحقق البیاض فی نفسہ ملحوظا بہذہ الحیثیۃ فحدث
الوجود الرابطی تعبیران وہما غیر تحقق البیاض فی نفسہ المجرد فی لحاظ العقل عن الاعتبار فانہ فی ہذا اللحاظ لیس بوجود رابطی و
ان کان اعتبارا للوجود فی نفسہ للحقائق الناعتیۃ التی ہو فی الواقع رابطی ولذا قال الفاضل السندیلی والثانی ما ہو
اعتباری وجود الشئ الذی من الحقائق الناعتیۃ فی نفسہ وہذا ہو بعینہ ما قال السید والآخر ما ہو احد اعتباری وجود
الشئ الذی ہو من الحقائق الناعتیۃ فی نفسہ فتبدل لفظ الآخر بلفظ الثانی وما قال الفاضل لیس ما ہو الا تحقق الشئ
فی نفسہ ولکن علی ان یکون فی محل ہو بعینہ قول السید معناہ فتبدل لفظ لیس بقول لیس ما ہو والمال واحد ولکن اوقع الناس
فی الغلط حتی ظنوا انہ یعین احد الاعتبارین بعینہ والآخر بالآخر وہذا من بعض الظن کما لا یخفی علی المطلع علی ما قلنا ومنہم من

قوله والآخر انه بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا
بهذه الحيثية ان لهذا الاعتبار الذي هو وجود رابطي تعبيران وقد اصاب فيه لكن تأمل فيما هو بحق منه وهو انه على الشق
الاول اعتبار غير مستقل لحق للوجود المستقل وعلى الشق الثاني وجود مستقل بحقه اعتبار غير مستقل وبهذا و
الآخذ بالافان في كلامه كما نقلنا عنه كلا التعبيرين وجودان مستقلان حتى ان في كلام الفاضل الخلخالي الغير كلاهما
مستقلان ولا نعلم من اي كلام اخذ هذا لعله فهم من قوله والآخر انه بعينه في الجسم كونه في الجسم وهذا اعتبار
غير مستقل وحمل بها الآخذ الاخذ والاستعمال: هذا هو منشأ فهم الشارح عندي ولعل غيره اي يخطر فيه وللاير تفصيله لكن
دقيق الفهم يستحسنه ويجده من صالح الوقت وذلك الفضل من الله العزيز العلام قال وانما يصح ان يقع
محمولا في الهلية المركبة كقولنا البياض موجود في الجسم مفاده انه حقيقة ناعتية فليس وجوده في نفسه وانما هو في الجسم
والمحل انه لاعتبار الثاني فلا يقع محمولا في الهلية المركبة وهذا منه نص على ان الوجود الرابطي بما هو رابطي لا يقع
محمولا في الهلية البسيطة كما يقتضيه لفظ انما فلا يصح وتوهمه محمولا في الهلية البسيطة فما يقع فيه انما هو وجود محمولي وهو كيد
مما تحاشى عنه ان يقع محمولا في الهليات البسيطة بقوله ولست اعني بقولي آه فعلم ان الاعتبار الاول وان كان
اعتبارا للوجود الرابطي لكن بما هو رابطي لا يقع في الهليات البسيطة بل بما هو غير رابطي وربما يجعل حيثية موضوع المعقد
فيقال وجود البياض هو وجوده في الجسم او المحل وهذا ايضا هلية مركبة لكنه غير حاك عن وجوده في نفسه وهذا من خواص
الماهيات الناعتية ان هذا الوجود الرابطي والاعتبار الثاني من خواص الماهيات اي هذا الوجود الرابطي مع الاعتبار
الثاني من الوجود الناعتي من خواص الماهيات الناعتية واما الاعتبار الاول فمنكره لا يوجد في
الماهيات الناعتية بل يوجد في الحقائق الجوهرية فقد تحقق مذهبه بحيث لا يبقى فيه مجال ريب وارتياب كما لا
يخفى على اولي الالباب لكن لا بأس لو نشير اشارة اجمالية الى الفرق بين مذهبه ومذهب القوم لكون المقام جليلا
وتنكره هو ان القوم قد قسموا الوجود المحمولي الى وجود حقيقة الجوهرية والعرضية ليس ايضا داخلا في ذلك للاختلاف
بين القوم والسيد ان القوم على ان وجود الحقيقة الناعتية وجود في نفسه معروض للاضافة وهو كونه في محل
او نعتا لشيء آخر ولم يلاحظوا بانه للغير ولم يزيدوا على ذلك فعندهم للعرض اعتبار واحد هو تحقق الشيء في نفسه لكن على
ان يكون في محل ووجوده فيه الحقائق ملحوظ بانه للغير فعندهم الوجود المحمولي للحقيقة الناعتية ليس لها وجود الا رابطيا
والسيد اخترع اعتبارا آخر لها كما نقلنا عنه فعنده لوجود الحقيقة الناعتية اعتباران احدهما تحقق البياض
في نفسه لا على التجوهر وهو بذلك الاعتبار محمول الهلية البسيطة من العقود والآخر انه بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر
غير تحقق البياض في نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وانما يصح ان يقع محمولا في
الهلية المركبة فعنده للوجود الناعتي اعتباران احدهما وجود محمولي صرف والآخر وجود محمولي رابطي ولم يوجد
في كلام القوم الاعتبار الاول ولم يفرقوا ان وجود العرض باعتبار يقع محمولا للهلية البسيطة وباعتبار يقع محمولا للهلية المركبة
بل قالوا ان القضية الحاكية عن وجود الشيء في نفسه سواء كان وجود الجوهر او وجود العرض قضية هلية بسيطة
فلا ينعقد عندهم من الوجود المحمولي للعرض الا قضية واحدة وهي هلية بسيطة بخلاف مذهب السيد كما فصلت
ان الوجود المحمولي الصرف للعرض من مخترعات السيد الباقر وليس له اثر في كتب القوم هذا ما يفهم من كلامه
صريحا كما نقلنا منه ان قلت لما انحصر الوجود الناعتي عند القوم في الاعتبار الذي هو وجود رابطي في وجود

الشئ فی نفسه ولکن علی ان یکون فی محل او وجود ہذه الحقائق ملاحظا ومعتبرا بانه للغیر فلا یصح الحکایة بالهلیة البسیطة
عن مرتبة من مراتب الحقائق الناعتیة ولا ینعقد من العرض ووجوده فی نفسه هلیة بسیطة وینحصر معقدها
فی الحقائق الجوهریة فان القضیة القائلة بان البیاض موجود یکون بالضرورة مشتملة علی الوجود الرابطی
فی مرتبة مصداقها فان البیاض لا یکون له عندهم الا وجود رابطی فانه لکونه من الحقائق الناعتیة لا یکون وجوده
المحمولی الا رابطیا بخلاف مذهب الباقر الداماد فانه عنده للبیاض وجود محمولی صرف ووجود محمولی رابطی
فاذا حکی عن الاول وتقول البیاض موجود یکون هلیة بسیطة واذا حکی عن الثانی وتقول البیاض
موجود للجسم یکون هلیة مرکبة واما عند القوم فکلاهما فی حیز الهلیة المرکب لکونهما حاکیین عن الوجودین
الرابطیین فلا یتحقق الهلیة البسیطة فی الاعراض عندهم علی انا نقول اذا قلت البیاض موجود فلا ان یکون
هذه القضیة حاکیة عن وجوده فی نفسه المقطوع عن الاضافة فهذا اعتراف بتحقق الاعتبار المخترع
للباقر فی مصداقها مع ان عندهم لیس للوجود الناعتی الا اعتبار واحد وهو الوجود المعروض للاضافة
وان کانت حاکیة عن وجوده فی نفسه المعروض للاضافة وبهذا الاعتبار فیکون هلیة مرکبة لتحقق الوجود الرابطی
فی مرتبة مصداقها قلنا فرق بین ان یکون القضیة حکایة عن الوجود الرابطی وکون المحکی عنه هو الوجود الرابطی وبین ان یکون
الحکایة عن امر یشتمل علی الوجود الرابطی والهلیة المرکبة هو هذا الا اذا فهذا اعتقلة عن مذهب القوم لیصح توضیح
مذهبهم فان عندهم للوجود الناعتی لیس الا اعتبار واحد وهو الوجود المعروض للاضافة فالوجود المحمولی للحقائق
الناعتیة لیس الا رابطیا فهذا الوجود المحمولی الرابطی اذا جعل محمولا فی قضیة وتقول البیاض موجود او البیاض
موجود للجسم یکون حاکیة عن تقرر الذات العرضیة ووجودها فیکون هلیة بسیطة فان الهلیة البسیطة
ما یکون حاکیة عن تقرر الذات ووجودها لامریة فی ان هذه القضیة حاکیة عن الوجود فی نفسه للعرض وان
کان هو وجودا رابطیا فمصداقها وان کان وجودا رابطیا لکن لیس مشتملا علی الوجود الرابطی حتی یکون هلیة
مرکبة کما فی قولنا الجسم ابیض فان مصداقه مشتمل علی الوجود الرابطی وهو کون الجسم بحیث یوجد له البیاض فان
القضیة الهلیة المرکبة لا بد ان یشتمل مصداقها علی الوجود الرابطی او العدم الرابطی الا ان یکون مصداقها الوجود
الرابطی نفسه فان القضیة الحاکیة عن الوجود فی نفسه سواء کان ذلک الوجود محمولیا صرفا کما فی قولنا الجسم
الجسم موجود او وجودا محمولیا رابطیا کما قولنا البیاض موجود او البیاض موجود للجسم هلیة بسیطة فعندهم یکون
قولنا البیاض موجود والبیاض موجود للجسم کلاهما هلیتین بسیطتین لکونهما حاکیتین عن نفس تقرر الذات
العرضیة واما عند الباقر فالاولی یکون بسیطة لکونها حاکیة عن نفس تقرر الذات والثانیة تکون هلیة مرکبة
لکونها حاکیة عن امر زائد علی التقرر والوجود فی نفسه اذ مفادها عنده ان البیاض حقیقة ناعتیة فلا یکون بسیطة
فقولنا البیاض موجود حاک عند السید عن وجود البیاض فی نفسه فیکون هلیة بسیطة وقولنا البیاض
موجود للجسم حاک عن کونه حقیقة ناعتیة کما هو مصرح بنفسه کما مر منا نقل کلامه واما عند القوم فکلاهما حاکیان
عن وجود البیاض وان کان هو وجودا رابطیا سواء کان محمول القضیة الوجود الصرف الغیر المضاف الی متعلق
العرض کما نقول البیاض موجود او الوجود المضاف الیه فان کلاهما عندهم هو الوجود الرابطی لا غیر فان عندهم

ليس للوجود الناعتي الا اعتبار واحد سواء اطلقته وتقول البياض موجود او اضفته الى متعلق الموضوع وتقول
البياض موجود للجسم واما عند الباقر فتارة يحكي عن الاعتبار الاول وهو الوجود المحمولي الصرف وتقول
البياض موجود فيكون هلية بسيطة وتارة عن الوجود المحمولي الرابطي فيكون هلية مركبة بالجملة الهلي البسيط
عنده ما يكون حاكية عن الاعتبار الثاني هذا ما عندي في تحقيق مذهب القوم والباقر الذاخر واما ما هو الحق
في هذا المقام فستعرف انشاء الله تعالى ولو شئت ان نزيد لك يقينا فيما قلنا فاعلم ان ما بينا
من التوجيه للكلام هو ما اتقنا فيه الفضلاء العظام والعلماء المشار اليهم بالبنان في الاعيان والاعلام
وهو الامر الثالث حسب ما وعدناه منهم القاضي الكوفاموي فانه قال في بعض حواشي شرح السلم هذا
النحو من الوجود الناعتي اعني وجود الشيء لناعته له اعتباران احدهما اعتباره في نفسه من غير لحاظ تعلقه بالغير
بل الملحوظ من حيث انه تحقق الشيء في نفسه فهو محمول بهذا الاعتبار للهلي البسيطة كما يقال البياض موجود
وثانيهما اعتباره بغيره المنعوت بذلك الشيء لا لذاته واذا لوحظ بهذه الحيثية فيقال البياض موجود في
الجسم ومفاده انه حقيقة ناعتية وجودها في نفسها للمحل وحينئذ محمولا في الهلي المركب وتفصيله في الافق
المبين انتهى وهذا الكلام من هذا الفاضل الجليل المؤمن المصدق بجميع ما جاء به الباقر نص على ان الاعتبارين
ما ذكره الخمر القاصرون ان الاعتبارين تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في محل او وجوده الحقائق
ملاحظ بانه للتركيب وانما هما وجودان رابطيان يقعان محمولا للهلي المركب والاعتبار الاول المفهوم
من كلام الباقر والقاضي هو الذي يقع محمولا للهلي البسيط وقال في بعض حواشيه اعلم ان الجمهور ذهبوا الى
ان للعرض وجودا في نفسه ومع ذلك له ربط بشيء آخر كالسواد مثلا مع وجوده في نفسه مرتبط بالجسم وهذا
الارتباط يسمى بالحلول والقيام والوجود الرابطي عندهم غير الوجود الذي للعرض في نفسه انتهى فالقاضي
ما بين بقوله اعلم ان الجمهور الخ صريح في ان مذهب القوم ان للعرض وجودا في نفسه وله ربط بشيء آخر و
هذا الارتباط يسمى بالحلول والقيام والوجود الرابطي وعندهم القيام بالموضوع هو وجود العرض لكن لما كان
مقلدا للسيد الباقر وهو كان معلمه قال في آخر كلامه وهو غير الوجود الذي للعرض في نفسه ايماء الى
ما هو الحق عنده ومقتبس من كلام معلمه وهذا مؤيد لما اخترنا من التوجيه ومنهم الفاضل الاسد تلميذ الشارح
العلام علم الهدى في الناظرين ان وجود الشيء الذي هو من الحقائق الناعتية له اعتباران احدهما
اعتبار تحقق الشيء في نفسه مع قطع النظر عن الارتباط بالغير وان كان في نفس الامر متحققا فيه وبهذا
الاعتبار يكون وجوده محمولا للهلية البسيطة كقولنا البياض موجود في نفسه وثانيهما تحقق الشيء
في نفسه بان يكون في الغير وبهذا الاعتبار يكون محمولا للهلية المركبة كقولنا البياض موجود في الجسم لان
هذا الاعتبار زائد على وجوده في نفسه ثم وجوده بهذا الاعتبار ان شئت فسرته باللازم الذي هو
معنى حرفي غير مستقل اعني كونه في محل وان شئت فسرته بالمعنى الثاني كما بينه الشارح مفصلا انتهى
وهذا الكلام نص في ان الاعتبارين ما ذكرنا والاعتبار الذي هو وجود رابطي له تعبيران واي نص فوق هذا
ومنهم الفاضل النبيل مجتهد الشيعة تلميذ الشارح العلام قدس سره قال في تعليقه اعلم ان الوجود حقيقة

الناعتية اعتبارين احدهما وجودها فى نفسها مع قطع النظر عن كونها للغير اى الموضوع وهذا هو الاعتبار الذى
لم يذكره الشارح لعدم تعلق الغرض بذكره والثانى هو الذى ذكره الشارح وفسره بالتعبيرين احدهما كون ذلك
الوجود الذى هو فى نفسه للغير وهو الموضوع وثانيهما نفس ذلك الوجود ملاحظا ومعتبرا باللحاظ الغير الاستقلالى
والاعتبار كذلك فيكون الاول عبارة عن ذلك الاعتبار نفسه والثانى عن الملحوظ والمعتبر بذلك اللحاظ
والاعتبار وقول الشارح فى بيان الاول وليس مآله الا تحقق الشئ فى نفسه ولكن على ان يكون للغير الى التعبير فى
بدو الامر وان كان بعد بيان الفرق يظهر جلية الحال انتهى وهذا نص فى ان كلا الاعتبارين للحقيقة الناعتية
فيه كما فى كلام شارح السلم بل المذكور احدهما والتعبيران مذكوران فى كلام الشارح احدهما فى زعمه اعتبار غير مستقل
وثانيهما وجود مستقل لحقه اعتبار غير مستقل فهولاء تلامذة شارح السلم سمعوا منه او قالوا بالفهم بعد
انطباق المأخذ فقولهم مستند لتأييد فلا يسمع غيرها من الاقوال التى لا استناد لها ولا اثر لها فى كلام اثنا قدماء
المعتبرين المعتبر انظارهم على المعيار الصحيح ومنهم التلميذ للباقر الذاخر النحرير المتبحر الصدر الشيرازى صاحب الاسفار
فانه قال فيه فى فصل اطلاق الوجود الرابطى الوجود الرابطى فى صناعاتهم يحون على المعنيين احدهما ما يقابل الوجود
المحمولى وهو وجود الشئ المستعمل فى مباحث المواد الثلث وهو ما يقع رابطا فى الحمليات الايجابية
وراء النسبة الحكمية الاتحادية التى هى تكون فى جملة العقود وقد اختلفوا فى كونه غير الوجود المحمولى بالنوع
ام لا ثم فى تحققه فى الحمليات البسيطة ام لا والحق هو الاول فى الاول والثانى فى الثانى ما هو احد اعتبارى
وجود الشئ الذى هو من المعانى الناعتية وليس معناه الا تحقق الشئ فى نفسه ولكن على ان يكون فى شئ
آخر اوله وعنده فان هذا الوجود الرابطى ليس طباعه ان تباين تحقق الشئ فى نفسه بالذات بل انه احد
اعتباراته هو عليها واما الوجود الذى هو احد الرابطين فى الحملية المركبة فنفس مفهومه يباين وجود
الشئ فى نفسه وفى قولنا البياض موجود فى الجسم اعتباران اعتبار تحقق البياض فى نفسه وان
كان هو فى الجسم بذلك الاعتبار محمول بل البسيط الآخر هو بعينه فى الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق
البياض فى نفسه وان كان هو بعينه تحقق البياض فى نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وانما يصح ان يكون محمولا
فى الهلى المركب ومفاده انه حقيقة ناعتية ليس وجود ما فى نفسها لنفسها بل للجسم انتهى وهذا الكلام نص فيما
قلنا من الاعتبارين من الوجود الناعتى وبه يندفع ما يتوهم من ان الاعتبارين هما المذكوران فى الشرح
فهذا تلميذ الباقر الذاخر الذى له آيات ورايات منصوبة فى ارض العلوم الحكمية وله يد طولى فى يبلغ
الى سماء العلوم الفلسفية يقول باعلى نداء وجهر صوت ان ما اخترناه من التوجيه وجه مطابق للمأخذ
فقد ثبت من كلمات تلامذة الشارح وتلميذ الباقر ومقلده الفاضل القاضى انه لا مجال للارتياب فيما
ذكرنا فهذا تحقيق مذهبه **اما الكلام** فى تنقيد مشربه ففى موضعين الاول فيما اخترعه من الاعتبار للوجود الناعتى
والثانى فيما اخترعه من النسبة المغلمنة فى موضوع الحملية المركبة او محمولها **اما** الكلام فى الموضع الاول
فتفصيله ان فيما اخترعه فيه كلام من وجوه **اما اولاً** فلما افاد الاستاذ العلام سيدنا الامام الهمام
قدس سره انه لو اعتبر وجود البياض فى نفسه مع قطع النظر عن المحل بحيث يكون ذاتا كمستقلة كان معدوما

بل ممتنعاً كما ان الثوب اذا اعتبر حصوله في العقل كان موجوداً واذا اعتبر مبائناً للعقل في الخارج على حياله كان ممتنعاً من تلك الحيثية
فلا معنى لاعتبار تحقق البياض في نفسه مع قطع النظر عن المحل حتى يكون قولنا البياض موجود قضية هلية بسيطة
واما ثانياً فنقول ان العبد الذي لا بضاعة مزجاة له في العلوم ان الوجود المحمولي المطلق شامل لوجود الجوهر والعرض
والفرق بينهما ليس الا ان وجود الجوهر وجود في نفسه لنفسه ووجود العرض وجود في نفسه لغيره وفي المطلق المشترك بينهما ما هو
في مرتبة لا بشرط شيء فان كان الاعتبار الاول عبارة عن الوجود في نفسه المطلق المقطوع النظر عن الاعتبارين
القسمين ووجود العرض وان كان عبارة عن وجود العرض في مرتبة بشرط لا عن المحل فيخرج عن العرضية بل يصير ممتنعاً واما ثالثاً
فلان الهلية البسيطة ما يكون حاكياً عن وجوده في نفسه كمنعوتية كقولنا البياض موجود في الجسم قضية هلية
بسيطة لا هلية مركبة ويكون مفاد قولنا البياض موجود بعينه مفاد قولنا البياض موجود في الجسم لا غير تامل في النصف واما
رابعاً فلان ما قال ان الاعتبار الاول تحقق البياض في نفسه لا على التجوهر ان اراد به تحقق البياض لا شك وجود الجوهر لا لغيره
نحو الاعتبار الثاني وان اراد به تحقق البياض في نفسه الذي هو في مرتبة الاطلاق اعم من ان يكون نعتاً لمنعوته او لا يكون
فهذا مما لا يتصور في العرض فان وجود العرض في نفسه منحصر في كونه نعتاً لمنعوته ايماء الحق على روعي وعلى اعتقادي واعتقادهم
واما الكلام في الموضع الثاني فهو ان السيد زعم ان للهليات المركبة مشتملة على الوجود والعدم الرابطيين سوى النسبة
الرابطة الحاكية حيث قال واما العقد الهلي المركب كقولنا الفلك متحرك ففيه نسبتان احدهما الوجود والعدم الرابطة
اذ ما يرومه ثمه هناك وجود شيء لشيء واستقرار شيء من شيء فيلاحظ للوجود نسبة الى موضوعه ثم للمحمول الى متعلق موضوع
الوجود وهي النسبة الحكمية اللازمة في جميع العقود فان جعل المحمول موضوع الوجود كان الوجود ينسب الى المحمول ثم ينسب
المجموع الى الموضوع بالنسبة الحكمية ان وجود هذا المحمول اوان جعل موضوعه الموضوع كان ينسب الوجود الى الموضوع
ثم يربط المحمول بالموضوع بالنسبة الحكمية فيقال ان وجود الموضوع على صفة كذا وذلك في الموجبات وفي
السوالب يلحظ نسبة العدم الى ما يعتبر موضوعاً له ثم ينسب المجموع الى متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعاً له
ينسب العدم الى المحمول ثم المجموع الى متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعاً له ينسب العدم الى المحمول ثم المجموع الى الموضوع
لسلب النسبة الحكمية الايجابية فيقال لا وجود للموضوع هذا المحمول وان اعتبر الموضوع موضوعاً لسلب العدم الى الموضوع
ثم يسلب بذلك الربط السلب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على صفة كذا فاذن احدى تلك النسبتين جزء
منفرد في العقود وهي النسبة الحكمية الرابطة بين حاشيتها في اجناس العقود وانواعها على الاطلاق واما النسبة الاخرى
وهي نسبة الوجود الى الموضوع او المحمول او نسبة العدم الى احدهما فليست جزءاً منفرداً بل متضمنة في المحمول والموضوع فالمحمول
تلك النسبة جزء منفرد للعقد او الموضوع كذلك انتهى **وفيه** ما افاده الاستاذ العلامة قدس سره كلام من وجوه **اما اولاً** فلانه ان
اراد ان الهلي المركب لا ينعقد حتى يلحظ النسبة المتضمنة والنسبة الحاكية ليست بكافية في الحكاية عن مجموله فذلك
سفسطة ظاهرة فانا لا نفرق بين الفلك موجود والفلك متحرك في انه كما يفهم من الاول ان الوجود ثابت للفلك
كذلك يثبت من الثاني ان مفهوم المتحرك ثابت له وكما ان في انعقاد القضية الاولى لا يحتاج الى نسبة اخرى
كذلك لا يحتاج في القضية الثانية الى نسبة اخرى اصلاً **واما ثانياً** فلان هذه النسبة المتضمنة معنى غير
مستقل فعلى تقدير كونها جزءاً للموضوع او المحمول لا يبقى صالحاً لوقوعه حاشية للقضية فان المحكوم عليه او

الحكوم بلا بد من استقلالهما **واما ثالثا** فبقطع النظر عما ذكر اذا اعتبر العدم الرابطي مضمنا في المحمول ثم نسب الى الموضوع
بسلب الايجاب يرجع محصله الى ان الموضوع ليس يوجد له المحمول كما زعم نعم لو اعتبر في السالبة المحض
الوجود الرابطي كما اعتبر في الموجبة ثم نسب المحمول مع هذا الوجود بسلب النسبة الايجابية لرجع الى محصل
ما هو مقصوده وهذا ظاهر جدا فاستبان ان ما ذكره صاحب الافق المبين سفسطة محضة لا ينبغي لاحد ان يصغي
اليه فضلا ان يعول عليه كذا افاد الاستاذ العلامة قدس سره في حاشيته على شرح السلم فقد ظهر ان كل ما اخترع
ليس له معنى محصل اصلا **فالصواب** ما اتفق عليه القوم وتلقاه الناقدون بالقبول ان الوجود الرابطي يطلق
على معنيين احدهما النسبة الايجابية الغير المستقلة التي هي جزء للعقود الايجابية وثانيهما وجود الشيء في نفسه على
انه في موضوع لكون ذلك الشيء من الحقائق الناعتية وهو المحكي عنه للايجابات الحمليات المركبة لكن ما يفهم
من ظاهر كلامهم ان المحكي عنه لكل هلية مركبة مشتمل على الوجود الرابطي وهو غير صحيح فان كون الوجود الرابطي
بالمعنى الثاني في كل هلية مركبة لا يصح بل انما يصح في القضايا التي مبادي محمولاتها صفات انضمامية في
سائر الهليات المركبة **وتفصيل القول** في هذا المقام على ما يفهم من كلام الاستاذ قدس سره ان الوجود الرابطي
بمعنى النسبة التامة الخبرية لا يتحقق في مرتبة مصاديق العقود اصلا لا في الهليات البسيطة ولا في الهليات
المركبة واما الوجود الرابطي بمعنى الوجود المستقل الذي يحقه اعتبار غير مستقل كوجود الاعراض فتحققه في جميع
العقود ايضا باطل لعدم تحققها في الهليات البسيطة باعترافهم اذ لا وجود للوجود بحسب زعمهم ولعدم تحققها في
الاعراض الانتزاعية كالزوجية والفردية اذ ليس لها وجود ينسب الى موضوعاتها بل وجودها وجود موضوعاتها
بالجملة لا يتحقق بهذا المعنى للوجود الرابطي في كثير من الهليات المركبة في مرتبة مصاديقها **واما** الوجود الرابطي
بمعنى الاتصاف والعروض المغاير للمعنيين الاولين كما هو مقتضى كلام بعضهم فتحققه في جميع العقود ايضا
باطل **اما اولا** فلان هذا المعنى من جزافات صاحب الافق المبين وهو غير محصل بعد بل لا يعقل من العروض
الا وجود العرض المنتسب الى موضوعه بانه فيه والاتصاف ليس الا كون الشيء موجودا له العرض وهو راجع الى الوجود
المستقل الذي يحقه اعتبار غير مستقل وقد بان انه غير متحقق في الهليات البسيطة مطلقا وفي كثير من الهليات
المركبة في مرتبة المحكي عنه **واما ثانيا** فلان الاتصاف والعروض ونحوهما معان اعتبارية لا يصح للوجود الا بناء على
انتزاعها ومناشي انتزاعها في الصفات الانضمامية ذوات الصفات الموجودة في الموصوفات وذوات
الموصوفات الموجودة فيها الصفات فالاولى مناشي لانتزاع معنى العروض والثانية مناشي لانتزاع معنى
الاتصاف واما في الصفات الانتزاعية فلا يصح ان يقال ان مناشي انتزاع هذه المعاني الاعتبارية في الواقع
الصفات الانتزاعية الموجودة في موصوفاتها او موصوفاتها الموجودة فيها تلك الصفات اذ لا وجود للصفات
الانتزاعية في الواقع وانما الوجود لموصوفاتها فحسب الذهن في مرتبة الحكاية ينسب وجود موصوفاتها الى
مفهوماتها المنتزعة عنه فمناشي انتزاع هذه المعاني في الواقع هناك هي مناشي انتزاع مبادي المحمولات التي هي
صفات انتزاعية وعلى هذا فالوجود في الواقع في مصاديق العقود التي مبادي محمولاتها الانتزاعية
هي ذات الموضوع لا غير لكنها بحيث ينتزع عنها مبدأ المحمول فلا يتحقق الوجود الرابطي في مصاديقها

ولما كان الوجود نفس صيرورة الذات وكان منشأ انتزاعه نفس المهية بلا حيثية زائدة فمصداق حمل الوجود هو مصداق
حمل الذاتيات وهي نفس الذات فهي كما انها منشأ لانتزاع الذاتيات ومنشأ للارتباط الذاتيات بالذات
كذلك هي منشأ لانتزاع الوجود والانتزاع ارتباط الوجود فما ذكروا من تحقق الوجود الرابطي في مرتبة المحكي عنه في جميع العقود
ان ارادوا به تحقق مفهوم الوجود الرابطي في تلك المرتبة فهذا باطل وان ارادوا به تحقق مصداقه مطلقا سواء كان
نفس الذات للموضوع فقط او هي مع معنى زائد عليها فتحققه في جميع العقود مسلم لكن لا يجديهم اذ هذا المعنى متحقق
في مرتبة المحكي عنه لحمل الذاتيات ايضا ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مصداق الوجود هي نفس المهية وان ارادوا
ان للوجود الرابطي مصداقا مغايرا لذات الموضوع متحققا في مرتبة المحكي عنه فقد عرفت ان هذا لا يصح
بل انما هو في القضايا التي مبادي محمولاتها صفات انضمامية لا في الهليات البسيطة ولا في كثير من الهليات
المركبة وبالجملة الوجود الرابطي بمعنى النسبة التامة لا يتحقق في مصاديق العقود مطلقا وكذا مفهوم الوجود
الرابطي غير متحقق في مرتبة المصداق واما مصداق الوجود الرابطي فان اريد به نفس الذات للموضوع فقط او
مع معنى زائد عليها فيتحقق في جميع العقود سواء كانت هليات بسيطة او مركبة ولا يصح قولهم ان مصداق الهليات
البسيطة غير مشتمل على الوجود الرابطي وان اريد به مصداق مغاير لذات الموضوع متحققا في مرتبة المحكي عنه
فلا يصح الحكم بتحققه مطلقا في الهليات المركبة بل انما هو في القضايا التي مبادي محمولاتها صفات انضمامية واما
الهليات البسيطة فعلى تقدير زيادة الوجود تشتمل بالضرورة على الوجود الرابطي كما تشتمل بعض الهليات المركبة واما
على تقدير العينية وكون الوجود منتزعا عن نفس الذات لم يكن للارتباط موضوع عنه هو منشأ انتزاعه في مرتبة المحكي عنه اذ في
تحقق الارتباط بين الشيئين في الواقع فرع تحقق الشيئين وما ذكروا من انه لو لم يكن لمبدأ المحمول ارتباط بالموضوع
لم يصدق الربط الذي هو مرتبة الحكاية فممنوع لانه يؤدي الى حمل الذات على نفسها وحمل ذاتياتها عليها اذ لا ارتباط
هناك في الواقع بين الموضوع ومبدأ المحمول والربط الايجابي صادق بلا مرية فالقضية الحاكية عن تقرر الذات على
تقدير العينية فرعي للهلية البسيطة والهلية المركبة المنعقدة من الذات والذاتي كلاهما سيان في عدم اشتمالهما بحسب
مصداقهما على الوجود الرابطي **هذا** هو منتهى التنقيح فيما حسبته ازالة لما جاج عرض الحسبانهم فاتزن بهذا افكارهم ومعايير
لا فكارهم فاختبرها او باعهم انتهى كلام الشريف هذا تحقيق كلام القوم وتنقيد مذهبهم **ومنها** ان السيد الباقر قد
ان الوجود الرابطي بمعنى وجود الشيء في نفسه لا بان يكون لغيره الذي يتحقق في الهليات المركبة في مرتبة المحكي عنه لا يصلح الا لاتصاف
بالمبادي واما الامور الحملية فلا يصح الاتصاف به كما صرح به في الافق المبين حيث قال اني احكمت ما حكم به شركائي
السابقون ان المحمولات بما هي محمولات ليس وجوداتها في انفسها الا وجودها لموضوعاتها ولسنا نعني بذلك ان وجودها
في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها كما في الاعراض اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك
المحمول بل انه لا وجود في نفسه انما يتعقل هناك الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول وانما له ثبوت للموضوع لا وجود في
نفسه هو وجوده في نفسه وانه ثابت للموضوع نفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده في موضوعه وبين قولنا وجوده
في نفسه هو انه ثابت للموضوع وبعد زوال الاول موجود في نفسه وموجوديته ليست بان يكون هو من الموجودات في انفسها
بل موجود لموضوعه وذلك بانه نعني موجوديته في نفسه انتهى **وانت** لا يخفى عليك ان كلام هذا المحقق نص في

ان الوجود الرابطي بالمعنى الثاني لا يتحقق الا في المبادي فان لها وجودا مغايرا يمكن انتسابه الى موضوعات تلك المبادي
فلا يتحقق هذا المعنى الا اذا كان لهذا الشيء وجود مغاير لوجود موضوعه ويكون هذا الشيء بنفسه متعلقا بآخر كالنعت
بالنسبة الى المنعوت واما الامور المحمولة فليس لها وجود مغاير لوجودات موضوعاتها لان الحمل اتحاد المتغايرين
في لحاظ في نفس الامر فليس هناك في نفس الامر وجودان يكون احدهما للمحمول والآخر للموضوع حتى يمكن عروض النسبة
واعترض عليه بعض الفضلاء بان مدار كلامه على ان المحمول لا يكون له وجود في نفسه ولم يبين وجهه مع ان طول
كثير الفائدة كما هو دابه **وان قيل** انه اذا كان له وجود في نفسه هو لموضوعه لم يكن وجوده في نفسه متحدا مع وجود
الموضوع **ليقم** اثبات الوجود الرابطي للمحمول يدل على مغايرة ذاته لذات الموضوع ولا يتصور اتحاد الوجود بينهما حقيقة
والاتحاد المجازي يتصور في صورة كان يكون للمحمول وجود في نفسه **وايضا** لا يدري ما معنى اتحاد الوجود بين العارض و
المعروض فالاتحاد فيه حقيقة مع تغاير الذاتين لكن غير متصور ولو اريد الاتحاد بالعرض كما هو جواب نشأ ظهر ليس الا الحلول
والانتزاع وهو مشترك بين المبادي والمشتقات **فالحق** ان مناط الحمل في العوارض على الحلول واما خصوص
المواطاة والاشتقاق فناش عن المحمول فان كان قابلا لان يقال الموضوع هو هو كان يكون مشتقا وما
في حكمه كان حمله حمل بالمواطاة والا فحمل بالاشتقاق كالمبادي **واعترض عليه** بعض الاكابر قدس سره
بان هذا من بعيد فانك قد عرفت ان الوجود الرابطي بهذا المعنى انما هو المنتسب الى الغير وهذا انما يصح اذا تعدد
وجود المنتسب والمنتسب اليه وذا لا يتصور فيما يكون فيه حمل بالمواطاة ومناط الاتحاد ليس على مجرد الانتزاع
او الانضمام بل على انتزاع شيء يصح معتبرا وعنوانا عما ينتزع عنه في وجود هذا المنتزع هو وجود المنتزع عنه لانه
واما اذا كان الانتزاع انتزاع شيء على انه صفة متغايرة للمنتزع عنه فوجوده بما انه انتزاعي لا يكون نفس وجود
موضوعه فيمكن انتساب هذا الوجود بما انه للانتزاعي منسوب الى موضوعه وتابع له بخلاف الصفات المحمولة فان
وجوداتها بما هي نفس وجودات موضوعاتها لانها هي انتهى **وتحقيق هذا القول** انه لا ريب انه اذا قامت بعض
الاعراض بالموجودات قياما انضماميا او انتزاعيا كان هذا القيام الذي هو نحو من الوجود زائد على وجود
موضوعاتها اما اذا كان الصفة انضماميا فظاهر واما اذا كان انتزاعيا زائدا على الذات كالفوقية
والتحتية وغير ذلك كان وجودها زائدا على وجود موضوعاتها فان انتزاع امثال هذه الوجودات لا يحصل من
نفس وجود الموضوع بل بالاضافة الى امر آخر ومقايسة امر آخر فوجوداتها ليس نفس وجود موضوعاتها فلا شبهة
في زيادة وجوداتها على موضوعاتها ومغايرة وجودها عن موصوفاتها فيمكن انتساب هذا الوجود بما انه للانتزاعي الى
معروضاتها واما المشتقات فلها اتحاد بالعرض مع معروضاتها فوجوداتها بما هي نفس وجودات موضوعاتها
والشريف على ما افاد بعض الاعلام قدس سره ان الاشياء الموجودة ينتزع عنها مفهومات لها علاقة بها وتلك
العلاقة بحسب وجود تلك الموجودات اليها بالعرض بان يكون الوجود حقيقة للموجودات وينسب الى تلك
المفهومات بالعرض ويحمل تلك المفهومات عنوانا لهذه العلاقة ويقال ان الوجود هي تلك المفهوم وذلك
المفهوم الذات فانه عنوان لكل شيء ذهنيا كان او خارجيا محققا كان او مقدرا ثم اذا قامت بعض الاعراض
بالموجودات قياما انضماميا او انتزاعيا فقد وجد لها نسبة الى الموجودات والى عنوانها الذي

وجودها وجوده وجه مفهوم الذات فقد حصل من مفهوم الذات مع اعتبار هذا الانتساب مفهوم المشتق و هو
الذات القائم بها ذلک العرض فيحکم بهذا المفهوم على تلک الذات بالاتحاد لان مفهوم الذات کان متحدا اما زاد
عليه الا انتساب المبدء وهو حاصل لقيام المبدء فلهذا المفهوم اتحاد بالعرض ويکون هذا الحکم حکاية عن الموضوع
القائم به المبدء **هذا** على ما هو المشهور في مفهوم المشتق **واما** على رأي المحقق الدواني فللمبدء اعتباران اعتبار
نفس حقيقته بما هي غير الموضوع فهو المبدء القائم واعتباره من حيث هو مع قطع النظر عن هذه المغائرة فله علاقة
مع الموضوع يناسب وجوده اليه فله نحوان من الوجود احدهما وجود مغائر للموضوع وهذا وجوده حقيقة والآخر
وجوده لوجود الموضوع وهذا وجوده بالعرض وهذا هو مفهوم المشتق الذي يحکم باتحاده مع الموضوع فتحقق
فقد وضح ان المشتقات لما اتحدت مع معروضاتها ولو بالعرض فوجوداتها بما هي نفس وجود موضوعاتها
وليس لها وجود مغائر لوجود موضوعاتها حتى يکون في نفس الامر وجودان يکون احدهما للموضوع و الآخر
للمحمول حتى يمکن عروض النسبة واما المبادي فلها وجود في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها واما الامور المحمولة
فليس لها وجود في انفسها اذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه هذا تحقيق قول السيد الباقر **ومنها**
انه قد اختلف في ان القضية التي محمولها معدوم مثل هو موجبة بلية مرکبة او سالبة بلية بسيطة فذهب العلامة
القوشجي الى انها سالبة بسيطة والعدم اذا جعل محمولا لاحاجة الى کونه رابطا بالموضوع بخلاف ما اذا جعل
المحمول مفهوما آخر سواه واتبعه الصدر المعاصر للمحقق الدواني ووافقه صاحب الافق المبين في القول بان العدم
اذا اخذ في حيز المحمول کقولنا زيد معدوم کانت القضية سالبة بسيطة لامحالة والکلام الذي وقع بين
المعاصرين في مبسوط في محله وهو بمعزل عن غرضنا والغرض ههنا ذکر ما توهم صاحب الافق المبين
وتفصيله ان العلامة القوشجي قال ان العدم اذا جعل محمولا لاحاجة الى کونه رابطا بالموضوع بخلاف ما اذا
جعل مفهوما آخر سواه واذا کان العدم من غير رابطة آخر يکون المعنى سلب الموضوع عن نفسه فيکون النسبة
سلبية **واعترض** المحقق الدواني بان وجود الرابطة ضروري في کل قضية على ان الفطرة شاهدة بالمغائرة
بين سلب الشيء عن نفسه واستغاره في نفسه کيف ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن
نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلک في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو العدم بل هو نفس الموضوع والعدم
رابطة فيصير المآل الى ان العدم ليس محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو کون النسبة سلبية على تقدير کون
العدم محمولا مع انه خلاف البداهة لان اي مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحکم بينهما بالسلب او الايجاب
والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز الحکم بالسلب عنه او الايجاب اجاب عنه معاصره اولا
بان مراد شارح التجريد بقوله يکون المعنى سلب الموضوع عن نفسه ليس هو ان معنى زيد معدوم مثلا سلب
زيد عن نفسه حتى يکون في قوة قولنا زيد ليس بزيد فلا يفهم هذا المعنى من زيد معدوم بل المراد ان معناه سلب الموضوع
في نفسه لا سلب شيء عنه کما في زيد ليس بقائم وسلب الشيء في نفسه حکم باستغاره لا انه سلب عنه وثانيا
بان ان اراد بقوله اي مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحکم بينهما بالسلب او الايجاب ان له ان يحکم بينهما
بذلک حکما يکون الوجود او العدم رابطا بين طرفيه فمسلم لکن الکلام في ان يکون العدم محمولا ولا يکون

الوجود ولا العدم رابطا بين الطرفين حتى يكون السلبية بسيطة والرابطة بينهما لا يكون سوى النسبة الحكمية هي الاتحاد والملاحظ بين الطرفين وان اراد ان لا ان يحكم منهما بذلك من غير ان يكون الوجود والعدم رابطا بين الطرفين بل بمجرد ملاحظة الطرفين والنسبة الحكمية فممنوع ضرورة ان هذا مختص بمفهوم الوجود والعدم وحمل ما سواهما لا بد له من جعل الوجود او العدم رابطا كما ذهب اليه القوم ويشهد به الفطرة السليمة واجاب المحقق عن ايراده الاول بانه ان اراد بسلب الشيء في نفسه سلب الوجود في نفسه فهو بعينه ما ذكره وان اراد ان السلب متوجه الى ذات الموضوع لا الى النسبة المحمول اليه فهو مصادم لبداهة العقل وفطرته على انه حينئذ لا يكون في هذه القضية محمول وعن ايراده الثاني بانه من البين ان مراد القائل ان كل مفهوم سواء كان هو الوجود او العدم او غيره يمكن للعقل ان يقيسه الى غيره ويحكم منهما بالايجاب والسلب وذلك مما لا يحتمل المنع فلا يتم قوله اذا كان العدم محمولا يكون النسبة سلبية لجواز ان يكون ايجابية ثم الفطرة شاهدة بانه لا بد في كل قضية من الرابطة كائنا ما كان المحمول ومن يحكم بخلافه فلا منه فطرته ممنوع كيف والفطرة لا تفرق بين قضية وقضية في الاجزاء انتهى واعترض عليه صاحب الافق المبين وشنع عليه تشنيعا بليغا وقال ثم ما اخذ سنخا فيما يتوهم ان العدم اذا اخذ في حيز المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا موجبا مفاده ثبوته للموضوع وان لو اعتبر سالبا كان مفاده سلب العدم عنه وهو ضد المقصود اذ لو ارجع السلب الى ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع عن نفسه وليس معنى العدم بل هو معنى غيره وليس يصح تحليله بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه المعدوم نفسه انه ليست قد تحققت ان معنى العدم هو سلب الشيء في ذاته وانتفائه في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه فان ذلك من حيز الهلية المركبة اوليس من المستغربات ادعاء تحصيل الجعل البسيط استنكار ان تتصور الليسية الحقيقية في سنخ ذاته مع عزل النظر عن الوجود وسلب الشيء في نفسه من دون اضافة الى ثبوت ذلك الشيء الليس بمقابل التقرر صادر عن الجاعل هو ليسية الحقيقة في جوهره مع عزل النظر عن الوجود وهذا مع ان جحد الجعل البسيط من المشائية ايضا لا يستنكرون ذلك وذلك لتحصيلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب شيء عنها انتهى وفيه على ما افاده الاستاذ العلامة قدس سره نظر من وجوه اما اولا فلانه لا يخفى على المتامل ان هذا الكلام مما لا علاقة له بكلام المحقق الدواني فضلا عن ان يكون ايرادا عليه اذ ليس غرضه ان ليسية الحقيقة في نفسها غير معقولة وان هذه الليسية يرجع الى سلب الشيء عن نفسه كما توهمه بل محصل ما ذكره ان الحكاية بهذه الليسية لا يمكن بجعل العدم محمولا وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون في القضية التي محمولها العدم نسبة رابطة ام لا فعلى الثاني لا يكون كلاما تاما فضلا عن ان يكون قضية وعلى الاول تلك النسبة اما ايجابية او سلبية على الاول تلك القضية موجبة مصداقها ذات الموضوع بحيث يصح انتزاع مبدأ المحمول عنها فان كان مما يصح انتزاعه عنها كانت القضية صادقة والا كانت كاذبة فلا يكون مصداق هذه القضية نفس الذات وعلى الثاني فالمحمول اما معدوم فيكون مفاد هذه القضية سلب المعدوم عن الموضوع فيكون القضية زيد ليس معدوما وهذا ضد المقصود او مفهوم الموجود فيكون زيد ليس بموجود فلم يبق المحمول هو المعدوم

وقد كان الكلام على تقدير كونه محمولاً او هو نفس الموضوع فهذا ليس معنى العدم على انه لا يكون
المحمول حينئذ المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كونه محمولاً **واما ثانياً** فلان العدم
الماخوذ في المحمول اما عدم مستقل فلا يكون رابطة فلا يكون هذه القضية سالبة اذ لا بد فيها من
عدم رابطي واما عدم رابطي فلا يكون محمولاً اذ المحمول لا بد وان يكون ملحوظاً بالاستقلال ولا
احتمال لان يكون محمولاً ورابطة لا سيما على مذهب من يقول ان العدم الرابطي والعدم في نفسه
مختلفان بالحقيقة وانه لا يمكن ان يكون معنى واحد مستقلاً وغير مستقل للجاهلين **واما ثالثاً**
فلان قولنا زيد معدوم لو كان سالبة لكان عكسه المستوي وهو قولنا المعدوم زيد ايضاً سالبة والتزام
كون هذا العكس سالبة او ارتكاب ان السالبة القائلة زيد معدوم لا ينعكس او لا يمكن عكسه المستوي
من الاضاحيك التي يضحك منه الصبيان **واما رابعاً** فلان هذا الفاضل معترف بانه لا بد في كل
قضية حملية بسيطة كانت او حملية مركبة من حاشيتين ونسبة رابطة بينهما هي النسبة الحكمية
فانه قال في تبجيل هذا الكلام الذي نقلنا عنه بلا فصل ان المسقط في الاعتبار يعني في الحملية البسيطة
هو الوجود والعدم الرابطي اعني النسبة المتضمنة في احدى الحاشيتين وهي وراء النسبة الحكمية الرابطة
بينهما واجزاء القضية هي الحاشيتان والنسبة الرابطة بينهما وانما الافتراق بحسب بساطة
الاجزاء جميعاً في البسيطة وتالف اجزائها في المركبة وبحسب ما يؤول اليه مفاد العقدين انتهى فقد اعترف
باشتمال كل قضية على حاشيتين ونسبة رابطة بينهما فقولنا زيد معدوم اما ان يكون فيه حاشيتان
ونسبة حكمية رابطة بينهما او لا وعلى الثاني لا يكون قضية باعترافه فضلاً عن ان يكون من سوالب الحملية
البسيطة كما زعم وعلى الاول اما ان يكون حاشيتا هذه القضية زيد ومعدوم فالنسبة الحكمية
بينهما اما ايجابية فيكون هذه القضية موجبة قطعاً فلا يكون من السوالب الحملية البسيطة او
سلبية فاين الدال على تلك النسبة السلبية على انها لو كانت سلبية كان مفادها سلب المحمول وهو المعدوم
عن الموضوع وهذا ضد المقصود او يكون حاشيتا هذه القضية زيد ومفهوم آخر سوى المعدوم ويكون
المعدوم رابطة سلبية فلا يكون المحمول هو المعدوم وقد كان الكلام على تقدير كون المحمول هو المعدوم
فلينظر الى هذا الرجل كيف يخبط ولا يبالي اين يذهب **واما خامساً** فلان هذا القائل قال بعيد
هذا الكلام بلا فصل ومن حيث ما عرفت فاحكم ان كل عقد حملي من حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول
ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب اي مصححة لصلوح الحاشيتين للتصديق والتكذيب
فان العقد انما يصير عقداً باعتبار تلك النسبة اذ بها يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منهما عقداً
بالفعل ومحتملاً للتصديق والتكذيب ويصلح متعلقاً للادراك التصديقي ايجاباً او سلباً انتهى فقولنا زيد معدوم
اما عقد حملي او لا وعلى الثاني كيف يكون من سوالب الحملية البسيطة ومحتملاً للتصديق والتكذيب و
كيف يصلح متعلقاً للادراك التصديقي وعلى الاول يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة
للتصديق والتكذيب فتلك النسبة اما ايجابية فيكون هذه القضية موجبة واما سلبية فيكون

مفادہا سلب المحمول وہو المعدوم عن الموضوع وہذا ضد المقصود فانظر الی ہذا الرجل کیف یقدح فی
الحق واحقاقہ ولا ینظر الی السیاق کلامہ وسباقہ **واما سادسًا** فلان السید قد استصوب مذہب
الفلاسفة القدماء فیما ذہبوا الیہ ان النسبة الحکمیة فی کل عقد موجبًا کان او سالبًا سواسیة
وان لا نسبة فی العقد السالب وراء النسبة الایجابیة التی فی العقد الموجب وان مدلول العقد
السالب ومفادہ ہو سلب تلک النسبة ولیس فیہ حمل بل سلب حمل وان لا مادة للعقد السالب
بحسب النسبة وانما یکون المادة بحسب النسبة الایجابیة ولذلک لا تختلف المادة فی المادة
فی الموجب والسالب بحسب النسبة الایجابیة والنسبة السلبیة کما نص علیہ فی الافق المبین فلو کان زید
معدوم مثلا قضیة سالبة کان فیہا النسبة حکمیة ثبوتیة وسلب تلک النسبة الثبوتیة باعتبار انہ
ظرف تلک النسبة الثبوتیة التی اورد علیہا السلب فی ہذہ القضیة اما زید ومعدوم فیکون مفاد ہذہ
القضیة سلب ثبوت المعدوم لزید وہذا ضد المقصود او زید ومفہوم آخر سوی المعدوم فمحمول
القضیة ہو ذلک المفہوم الآخر لا مفہوم المعدوم وہذا خلف **واما سابعًا** فلان الکلام علی تقدیر
کون المحمول ہو المعدوم والسید یقول انہ علی ہذا التقدیر ہو من السوالب الہلیة البسیطة فیکون نقیضًا
ورفعًا للہلیة البسیطة الموجبة القائلة زید متجوہر او زید موجود لما اشترط فی التناقض اتحاد
المحمول فیکون بالضرورة محمول ہذا السالب ما ہو محمول ذلک الموجب فیکون المحمول اما المتجوہر او الموجود
فلا یکون المحمول ہو المعدوم الذی الکلام علی تقدیر کونہ محمولا فیکون من السوالب الہلیة البسیطة
زید لیس بموجود او لیس بمتجوہر لا زید معدوم فلا یکون زید معدوم من السوالب الہلیة البسیطة کما زعم
واما ثامنًا فلانہ قد اعترف السید ونص علی ان العقود السالب لا یکون فیہ حمل بل سلب
حمل فعلی تقدیر کون زید معدوم من السوالب الہلیة البسیطة اما ان یکون المعدوم فی ہذہ القضیة
محمولا زیدا و یکون المعدوم محمولا فیہا فعلی الاول لا یکون ہذہ القضیة من السوالب فضلا ان یکون
من سوالب الہلیة البسیطة اذ علی ہذا التقدیر یکون فی ہذہ القضیة حمل لا سلب حمل فلا یکون
من السوالب وعلی الثانی خرج الکلام عما فیہ فان الکلام علی تقدیر کون محمولہا ہو المعدوم **واما
تاسعًا** فلانہ قد اعترف بانہ لا یتصور المادة الا بحسب النسبة الایجابیة فلو کان زید معدوم
قضیة سالبة فلا بد من ان یکون ہناک نسبة ایجابیة یکون لہا مادة من المواد الثلث اعنی الوجوب
والامتناع والامکان ویکون فی تلک القضیة السالبة سلب تلک النسبة الایجابیة فما شیئا
تلک النسبة الایجابیة اما زید معدوم فیکون ہذہ القضیة موجبة لا سالبة واما زید وشیٔ آخر فلا یکون محمول
ہذہ القضیة علی تقدیر کونہا سالبة ہو المعدوم بل ذلک المفہوم الآخر وقد کان الکلام علی تقدیر کون
محمولہا ہو المعدوم **واما عاشرًا** فلان قولہ مع ان جعل الجعل البسیط من المشائیة العظام لا یستنکرو
ذلک فی غایة السخافة فان الوجود لما کان عندہم عبارة عن صفة زائدة علی الذات کان العدم عبارة
عن سلب تلک الصفة الزائدة العارضة لا عن سلب الذات نعم لو کان الوجود عبارة عن الذات کان

العدم عبارة عن سلب الذات غاية الامر ان العدم اى سلب صفة الوجود عن الذات يستلزم عندهم سلب نفس الذات كما
ان الموجودية اى عروض صفة الوجود للذات مساوقة عندهم لفعلية الذات نفسها وذلك لتحصلهم ان الوجود هو تحقق نفس
الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضًا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم عنها ناش من سوء الفهم وعدم التدبر فيما
ذهب اليه المشائية فالحق ان ما زعم السيد تباعًا للصدر الشيرازى المعاصر للمحقق الدوانى ان زيدًا معدوم قضية سالبة
بلا نسبة بسيطة و ان ليس فيها النسبة كلام مزخرف باطل بل من الاضاحيك **والقول الفصل** الذى يبطل مذهبهما لا ريب
فى ان القضية السالبة مركب تام خبرى عنده صالح للتصديق والتكذيب كما اقربه ان كل عقد حملى بما هو عقد حملى من
حقه ان يكون فيه موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب فان العقد انما يصير العقد باعتبار تلك
النسبة اذ بها يرتبط المحمول بالموضوع ويصير المركب منهما عقدا بالفعل محتملا للتصديق والتكذيب ويصلح متعلقا للادراك
التصديقى ايجابا وسلبا انتهى فقد اعترف فى هذا الكلام ان كل عقد لابد وان يكون فيه نسبة رابطة والعقد انما يصير
عقدا باعتبار تلك النسبة ومتى لم تعتبر فيها تلك النسبة لم يكن صالحة للتصديق والتكذيب وهذا الربط لا يختص بالعقد
الحملى الموجب بل الموجب والسالب فيه سواء وهذا المذهب احد من القدماء والمتاخرين الحان ليس فى القضية السالبة نسبة
رابطة بل الكل متفقون على ان فى السالبة نسبة سلبية وان اختلفوا فى ان النسبة السلبية عبارة عن سلب
الرابطة بين الحاشيتين فى مرتبة الحكاية وارد على النسبة الايجابية كما عند القدماء ام عبارة عن مفهوم بسيط رابط بين الحاشيتين
فى مرتبة الحكاية يباين النسبة الايجابية غاية البعد بحيث لا يجوز العقل اجتماعهما بحسب الصدق والكذب فلا خلاف فى
كون القضية السالبة مشتملة على النسبة السلبية الرابطة بين الحاشيتين ولذا يكون صالحة للتصديق والتكذيب و
محتملا للصدق والكذب وهى حكاية ذهنية وان وقع الاختلاف فى حقيقتها **وبالجملة** لابد فى كل قضية من الرابطة بين
الحاشيتين سواء كانت القضية موجبة او سالبة والقضية مركب تام خبرى بالاتفاق والمركب التام الخبرى لا يكون مركبا
تاما خبريا حتى يشتمل على ما هو حكاية ذهنية فلو لم يشتمل القضية السالبة على النسبة السلبية لم يكن كلاما تاما مركبا خبريا
فما توهم السيد من عدم اشتمال القضية السالبة على النسبة السلبية كما هو مخالف للاولين والآخرين **مخالف** للبداهة العقلية
فيبطل توهمه بان زيدا معدوم سالبة من غير رابطة ونسبة سلبية واما توهمه بانه سالبة بلا نسبة بسيطة فقد علمت تفصيله
مما محصله ان الهلية البسيطة سواء كانت موجبة او سالبة يكون حاكية اما عن تقرر الذات كما فى زيد
موجود ومتقرر او عن سلبه وليسيته كما فى زيد ليس بموجود والقضية التى جعل فيها المعدوم محمولا لا يمكن ان يكون
حاكية عن ليسية الذات فان القضية القائلة بان زيدا معدوم لو لم يكن فيها نسبة اصلا لا يمكن ان يكون كلاما
فضلا عن ان يكون خبريا وان كانت فيها نسبة ايجابية فلابد ان يكون حاكية عن مصداق وهو ذات الموضوع
بحيث يصح انتزاع مبدأ المحمول عنها فان كان كذلك يكون صادقة والا تكون كاذبة فلا يكون مصداق هذه
القضية نفس الذات وتقرره فانه حينئذ لابد ان يكون زيد بحيث يصح انتزاع العدم عنه كانتزاع العدم

في وقت عدمه وانتزاع العدم الخارجي حين كونه معدوماً في الخارج او انتزاع العدم الذهني حين كونه معدوماً
في الذهن اذ تكون القضية ممكنة فان القضية الممكنة لا تقتضي وجود الموضوع الا بامكان الحكم على الموضوع بالعدم
بالامكان فغاية ما لزم اجتماع امكان وجوده مع امكان عدمه وامكان الوجود وامكان العدم
لا يتنافيان بل يجتمعان وان امتنع اجتماع الوجود والعدم **وبالجملة** فلا بد على تقدير كونها موجبة
ان يكون حاكية عن ثبوت صفة زائدة للذات فلا يمكن ان يكون حاكية عن ليسية الذات وانتفائه
فلا يمكن ان يكون سالبة بلية بسيطة بل بلية مركبة موجبة على هذا التقدير وان كانت فيها نسبة سلبية فلا بد
ان يكون اما محمول فالمحمول اما معدوم فالنسبة السلبية دخلت عليه فيكون مفاد هذه القضية سلب المعدوم
عن الموضوع فيكون القضية زيد ليس معدوماً وهذا ضد المقصود او مفهوم الموجود فيكون القضية زيد ليس بموجود
فلم يبق المحمول معدوماً وقد كان الكلام على تقدير كون المحمول هو المعدوم او يكون المحمول هو نفس الموضوع فيكون
مفاد القضية زيد ليس زيد فيكون المحمول هو زيد الا معدوماً فعلم ان كون النسبة فيها سلبية لا معنى لها فلا يعقل
الا ان يكون موجبة وقد علمت على تقدير كونها موجبة لا معنى لكونها بلية بسيطة فتعين ان يكون [illegible]
فظهر ان الحق مع المحقق الدواني وما توهم السيد صريح البطلان بل اشبه بالهذيان هذا جل اختلافات
السيد في الرابط واحقاق الحق وابطال الباطل اذا بلغ الكلام الى هذا النصاب فلنختم الرسالة بحمد الله تعالى
والصلوة والسلام على نبيه وحبيبه سيد البشر خير الورى محمد ن المصطفى وعلى ازواجه وجميع اصحابه واهل بيته
وعترته وسائر اتباعه اللهم احشرنا تحت لوائه واحينا على سنة نبيه وتوفنا على ملته واسقنا من كأس
غير خزايا ولا نادمين واغفر لنا ولسائر اساتذتنا واسلافنا واخلافنا واصحابنا واخلائنا ولمن احسن الينا واشركهم
في دعائنا واشركنا في صالح دعواتهم آمين يا رب العالمين برحمتك يا ارحم الراحمين ط

ترجمة المصنف

هو ابو محمد السيد بركات احمد بن الطبيب الحاذق السيد دائم علي ولد في بلدة دار الرياست محمد آباد
ٹونک سنة ثمانين بعد الف ومئتين في شهر رمضان المبارك وكان مولد آبائه في قرية من قرى البهار القرية ميرنگر وتلمذ وتربى
في حجر والده الشريف فلما بلغ مدة وان التعلم قرأ الكتب الابتدائية فلما فرغ شرع في قراءة الكتب العربية الدرسية عن والده فلما بلغ
اختتامها سافر الى بلدة خير آباد عند حضرت امام المتكلمين قدوة الحكماء اليونانيين فخر العلماء الماهرين عمدة الفضلاء المحققين
عبد الحق العمري الخيرآبادي تغمده الله بفضله البادي واخذ منه العلوم الفلسفية والحكمية وسائر الفنون سوى الفن الحديث
النبوية وقرأ كتب الصحاح الستة على شيخ المحدثين القاضي محمد ايوب الفلتي الكاظمي في دار الرياست بهوپال واخذ منه الحديث و
اجازته وبرع في جميع العلوم العقلية والنقلية وفاز بمرتبة في جميع الفنون الفرعية والاصلية وفي اثناء قراءة العلوم تدرس
الفنون الطبية عن والده ثم بعد ذلك كمل تكميله الى الطبيب الحاذق الكامل احسن الله خان الطبيب لملك الدهلي ثم تقلد
لمعالجة لرئيس الٹونک صاحب الطبيب في حياة والده ودرس زمانا مديدا واشتغل بالتدريس فلما اشتهر كمالاته وانتشر براعته
في العلوم صار مرجعاً لكافة العالم كل الطلبة عن كل بلد وامصار تقطع الفيافي والاقفار وسار الهوي في الانفس والآن ايضا
مشتغل بالتدريس والتصنيف . وله تصانيف في العلوم منها هذه رسالة ومنها القول الضابط في تحقيق الوجود الرابط